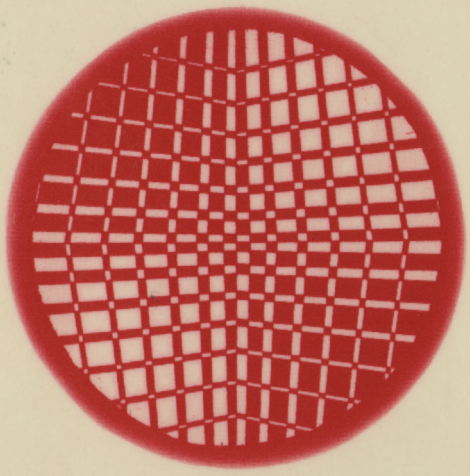

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

LA SONRISA DE SATURNO

HACIA UNA TEORÍA TRANSMODERNA

Rosa María Rodríguez Magda

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

ISBN 84-7658-188-2
9 788476 581889

creative commons

Al enjuiciar las épocas conviene un lúcido distanciamiento, un descreimiento activo que nos lleve de la taxonomía aplicada al escepticismo historicista. Porque muchos son los siglos..., y Saturno —que los ha visto todos— sonríe ante nuestras denominaciones perentorias.
Aun con ello, frente al reto de la socarronería divina, osemos etiquetar para comprender.
La transmodernidad es la pervivencia de las líneas del proyecto moderno en la sociedad postmoderna, su tránsito y reiteración «rebajados», su copia distanciada, fragmentada, hiperreal; la síntesis necesaria para que, aceptando un relativo cambio de paradigma, no ahoguemos en la banalidad todo el esfuerzo hacia una emancipación progresiva. Se trata de utilizar las características de la sociedad y del saber postmoderno para continuar la modernidad por otros medios. Porque la modernidad penetra y reverbera nuestro presente. La modernidad es el proyecto, la postmodernidad su fragmentación, la transmodernidad su retorno simulado en lo plural.
Este libro reúne un conjunto de textos referidos a un tema común: la caracterización de buena parte de las polémicas, problemas, posturas... del pensamiento último.
Una guía certera y documentada, con una óptica sugestiva y personal. Porque la filosofía es ante todo «ontología del presente», así como un esfuerzo estilístico para decir lo que sin él no podría ser mostrado.

Rosa M.ª Rodríguez Magda. Escritora y filósofa (Valencia, 1957). Catedrática de filosofía, viene ejerciendo desde 1980 la crítica literaria —*Pueblo*, *Las Provincias*, revistas diversas...— y desarrollando tanto en España como en el extranjero (Francia, Italia, Argentina...) cursos y conferencias, en el ámbito del Pensamiento, la Coeducación y la Teoría Feminista. Ha publicado: *Discurso/poder* (1984), *La seducción de la diferencia* (1987).

49
Rosa María Rodríguez Magda
LA SONRISA DE SATURNO
PC
PU

PENSAMIENTO CRÍTCO / PENSAME\TO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

49

Rosa María Rodríguez Magda

LA SONRISA DE SATURNO

Hacia una teoría transmoderna

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna / Rosa M.a Rodríguez Magda. — Barcelona: Anthropos, 1989. — 269 pp.; 20 cm. — (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 49)
Bibliografía pp. 257-264
ISBN 84-7658-188-2

I. Título II. Colección 1. Pensamiento débil
165.7

CREATIVE COMMONS

Primera edición: noviembre 1989

© Rosa María Rodríguez Magda, 1989
℗ Editorial Anthropos, 1989
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-188-2
Depósito Legal: B. 34.391-1989
Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona
Fotocomposición: MCMXCII, SA, Barcelona

Impreso en España – *Printed in Spain*

1...] l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons constitue de plus en plus la grande tâche philosophique. Sans doute le problème philosophique les plus infaillible est-il celui de l'époque présente, de ce que nous sommes à ce moment précis.

MICHEL FOUCAULT

INTRODUCCIÓN

El presente libro reúne un conjunto de textos referidos a un tema común: la caracterización de las polémicas, problemas, posturas... del pensamiento último; hiperrealidad, crítica de la crítica, muerte de las vanguardias, genealogía de lo femenino, modificaciones de los estereotipos sexuales, reformulaciones del poder, crisis de la Modernidad, surgimiento de lo Postmoderno, porvenir de la teoría ante el fin del siglo...

La procedencia de los textos es relativamente homogénea, se trata, en su mayor parte, de conferencias, dirigidas a un público no necesariamente con profundos conocimientos filosóficos pero sí de cierta solvencia en los temas tratados. Las conferencias han sido escritas o reformadas pensando en su inclusión en el libro.

El último capítulo, y más largo, «El porvenir de la teoría: la Transmodernidad», ha sido redactado *ex profeso y con* un deseo de síntesis. Muchos autores, muchas tendencias... que requerirían tratamientos más detenidos, pero cuya profundización he tenido que sacrificar en aras de una visión global, de mosaico lo más amplio posible.

Este libro busca ser una guía, especie de brújula para ordenar y conocer las principales tendencias y cuestiones en el

pensamiento del fin de siglo, por ello incluye dos apéndices y una bibliografía orientativa.

En el apéndice primero se recogen algunos artículos sobre temas y personajes, publicados en prensa o revistas, y que, por su nivel divulgativo, constituyen una primera introducción para el lector menos avezado en la tópica filosófica.

Asimismo, el apéndice segundo: «Fin de siglo, manual de urgencia», presenta lo que fue una columna de periodismo filosófico, intentando, por orden alfabético, construir un pequeño diccionario de los términos más en boga.

Recomiendo al lector que prefiera una introducción «suave» en el tema, que comience la lectura del libro por los apéndices.

En orden a este interés divulgativo, incluyo al final una bibliografía orientativa de los textos que más han influido o han sido comentados. No es una bibliografía básica sobre los puntos tratados, para lo cual deberíamos remitirnos a otros libros ya clásicos, ni siquiera recoge los mejores que sobre los diversos asuntos se han escrito, sino aquellos que por el azar, el éxito o la crítica, han pasado a ser referencias obligadas en las polémicas más recientes, tanto de autores recuperados, como de autores vivos.

Pero mentiría si dijera que mi motivación fundamental al escribir estas páginas ha sido meramente divulgativa. Muestra, ante todo, mi particular visión y encuentro con las tendencias e interrogantes del pensamiento actual; incidiendo principalmente en la filosofía francesa, de la que me encuentro más cercana: tratando de configurar, a partir de ellas, un horizonte, un camino y una prospectiva. En este sentido debe entenderse el nuevo término que pongo en circulación: «La Transmodernidad».

La Transmodernidad es la pervivencia de las líneas del proyecto moderno en la sociedad postmoderna, su tránsito y reiteración «rebajados», su copia distanciada, fragmentada, hiperreal; la síntesis necesaria para que, aceptando un relativo cambio de paradigma, no ahoguemos en la banalidad todo el esfuerzo hacia una emancipación progresiva. Se trata de utilizar las características de la sociedad y el saber postmodernos para continuar la Modernidad por otros medios. Porque tam-

bién la Modernidad penetra y reverbera nuestro presente. La Modernidad es el proyecto, la Postmodernidad su fragmentación, la Transmodernidad su retorno simulado en lo plural.

La Transmodernidad descree de las rupturas bruscas y de las clasificaciones hieráticas, por ello asume el eclecticismo, comprende con ironía la vanidad última de todas las denominaciones, y sólo se aplica a ellas con la humildad y el escepticismo de quien se sabe efímera presencia en el tiempo, cíclica profusión; de quien ha contemplado la terrible sonrisa de Saturno, que lleva siglos devorando a sus hijos, devorándonos, reconociendo el semejante sabor en el que se degluten las épocas: un polvillo amargo e impotente en su boca insaciable.

CAPÍTULO I

UNA REALIDAD *LIGHT*

«Todo exceso de ser es nocivo»

(Tsing Chau)

«La realidad mata, vivamos la ficción»

(grafitti Sorbona, París, 1968)

«La extrema apariencia ha expulsado de la realidad a la realidad»

(Hermanos Lumière)

«Sólo lo que no *es* resulta soportable»

(El mundo como voluntad de representación)

«[...] Que la apariencia se manifiesta a veces con aspecto de objetos reales no debe alejarnos del certero camino; creemos de todo punto injustificable el dejarse llevar por los viejos hábitos de la metafísica; pues que los objetos no existen, que sólo lo que es y no es adquiere estatuto de autenticidad, debe ser postulado fundamental que legitime a la razón fuera de sus desmedidas pretensiones»

(Crítica de la apariencia pura, cap. 1)

El reino del objeto

¿Hubo un tiempo acaso en el que sólo las cosas existieron? ¿Podemos hacer tal esfuerzo de imaginación para con-

cebir al sujeto rodeado de realidad apabullante? Lo que se ha dado en llamar «La ironía del objeto»,[1] nos transporta a un hermetismo inmemorial. Inquisidor, reflexivo o violento, el sujeto ha desarrollado a lo largo de la historia —la historia misma— diversas estrategias de aproximación y desvelamiento. Vanos intentos de penetrar un orden del que únicamente nuestros propios aparejos podemos conocer. Como en el *principio de indeterminación* de Heissemberg, el instrumento desencadena una alteración en aquello que pretendemos captar. Llamamos objetos, realidad, al disturbio que introducimos en lo *nouménico* cuando nos empecinamos en conocer, por eso en el fondo de casi todas las filosofías queda un rescoldo inquietante, un resto irreductible ¿fundamentante? , donde la razón se empeña en ver su propio rostro. Lo nouménico es espejo irónico, la creencia en nuestro intento reflejado y colocado más allá de la superficie; es lo que hemos pugnado por llamar «esencias». La realidad se nos escapa entre suposiciones desatinadas y metafísicas.

Afortunadamente, se inventó «el fenómeno», «lo dado», «lo empírico de la experiencia», conceptos que propiciaban un «saludable» atenerse a los hechos. La realidad existía después de todo, y el conocimiento encontraba su definición como *adequatio intellectus ad rem.* El sujeto debía inventariar métodos cada vez más precisos que le hicieran accesible al objeto. Las imágenes, los signos, las palabras, deben aproximarse cuanto sea posible a ese modelo mudo e inescrutable, que por medio de nuestras argucias nos hablará. Acaso llevados por empíricas ingenuidades sea éste el modelo que más ha perdurado en la historia de las ideas (elemental mi querido Watson: Fido = «Fido»).

1. Jean Baudrillard: *Les stratégies fatales,* París, Grasset, 1983.

La justeza de la representación

La imagen —mental— imita a la realidad. Reconozcamos que así, a simple vista, parece lo sensato. Claro que siempre hay algún desaprensivo por ahí que después nos viene diciendo aquello de que «la naturaleza imita al arte», y cosas por el estilo. Pero, más bien por desgracia que por suerte, la caracteriología del filósofo suele dar como resultado un hombre sensato y razonable, y, excluyendo los idealismos, que siempre han estado muy mal vistos, el pensador ha optado por resolver ese camino que media entre el sujeto y el objeto, intentando la adecuación y «objetividad» mayor del primero. Matizando idealismos transcendentales y conciencia intencional, estrellándose una y otra vez con lo de los «enunciados protocolares». ¿Puede a la altura del siglo seguir afirmándose esto? Ciertamente no, y algo hemos avanzado en la página anterior.

La lógica es el límite del mundo.

Las imágenes autónomas

Si nos lo tenemos merecido, siglos y siglos pensando, emitiendo juicios, produciendo conceptos, generando sentido... no podían dar como resultado sino una sobreabundancia de este último con respecto a la realidad única y siempre reiterativa de la que se partía.

La crisis de los métodos referenciales de significado tiene su momento crucial con la apoteosis del estructuralismo. El par *Sinn/Bedeutung* se escora inexorablemente hacia el primero. El mundo del *significante* es ya suficientemente amplio para requerir una mirada sobre sí mismo, la producción de sentido comenzará a ser efecto de la combinatoria de signos, reorganización de superficie, mar de fonemas y casilleros vacíos (Lévi-Strauss). El universo del significante es una loca carrera de superproducción. Introducir la revolución industrial de los signos trae como consecuencia crítica una inflación desmesurada.

Si, según Heidegger, el advenimiento de la Modernidad no se llevó a cabo por la sustitución de una imagen del mundo

medieval por una moderna, «sino más bien el hecho de que el mundo se convierta en una imagen es lo que distingue la imagen de la era moderna»; y de ahí el entronizamiento de la era de la *representación y* sus conceptos colaterales: relación sujeto/objeto, sujeto transcendental, sujeto histórico, etc. En cambio, la Postmodernidad viene marcada por la «crítica postestructuralista de la representación». Lo que implica el final «des Grands Récits» (Lyotard), la negación de la representación en todas sus formas («la indecencia de hablar por otros», Foucault), la desaparición del sujeto, y la pujanza del *simulacro* (Baudrillard).

Con la caída de la Modernidad (sujeto-representación-grandes relatos), no hay una pérdida de la representación y una emergencia de los sujetos marginados por ella, sino una hegemonía de la representación sin la oposición de la realidad (imagen autónoma); es la primacía de lo objetual, del hiperrealismo. Anacrónico reivindicar cualquier sujeto, el juego es introducirse en la ley del simulacro.

Y es aquí donde ya podemos contemplar una efectiva *inversión de la perspectiva gnoseológica.* Toda la historia de la filosofía ha consistido en un decurso del que, hasta ahora, hemos señalado tres estadios:

1. Realidad —supuesta existencia de lo objetual antes o independientemente del pensamiento.
2. Representación (aparición de la imagen —del concepto— acercándose, imitando la realidad).
3. Imperio de la imagen autónoma (idealismo cultural). [2]

Ya va viéndose cómo el siguiente paso no puede ser sino el de: 4. Simulación (la realidad imita a la imagen). Todos los intentos para lograr alcanzar la realidad, llámese ésta «lo empírico» o «la esencia», se ven irónicamente invertidos por una

2. Con respecto al idealismo cultural es muy completa la exposición que realiza Xavier Rubert de Ventós en la 3' parte de su libro *De la Modernidad,* Barcelona, Península, 1980. También resultan muy representativos de lo que he dado en denominar «síndrome Disneylandia»: *Cultura y simulacro* de Jean Baudrillard, Barcelona, Kairós, 1978, y «Viaje a la hiperrealidad» en. Umberto Eco, *La estrategia de la ilusión,* Barcelona, Lumen, 1986.

hegemonía de la apariencia. Lo que constituía ese aparecer desechable y efímero, se revela como lo único real. Las imágenes proliferan sobre una ausencia.

Después de más de veinticinco siglos de búsqueda de verdades transcendentales, hemos vuelto al mundo de la opinión; ya lo dijo Parménides: «de lo que es y no es».

Sí, no estoy haciendo filosofía-ficción. Y por más que algunos de los ejemplos que siguen puedan parecernos frívolos, bueno será echar un vistazo a ciertos comportamientos de los *mass-media.* Mi perspectiva es la de hacer una *sociología del conocimiento:* observar cómo los paradigmas del conocimiento, los criterios de evidencia, las metáforas conclusivas, se modifican o adoptan el «tono» global de una época, sus modas, excesos o cegueras. Y en este sentido, no existen problemas eternos y reiterados, sino constelaciones de signos, astros inesperados, estrellas fugaces, eclipses, agujeros negros y muertes estelares.

Volvamos al punto donde nos habíamos quedado. Analicemos el modelo gnoseológico que corresponde al estadio 3: el del imperio de la imagen autónoma, para observar el deslizamiento epistémico hacia 4: la simulación.

El modelo de la imagen no puede ser otro que el de *la pantalla.* En el último cuarto de siglo, la configuración dimensional del espacio y la realidad se ha transformado totalmente. Desaparece lo auditivo-focalizado: el aparato de radio, el *pik-up...* en cuyo derredor cabía un diseño grupal, el mantenimiento de la noción de distancia: el allí donde se retransmitía y el aquí donde se escuchaba. Era un medio cálido (McLuhan). Con el advenimiento de la pantalla todo cambia. El lugar del televisor focaliza la habitación, impide una distribución circular en la que, de soslayo, los receptores puedan, a la vez, estar mirándose; la frontalidad es exclusiva. Su presencia es constante, el aparato se halla habitualmente encendido, hablando y gesticulando al lado de nuestra vida, en una succión imperceptible que lo convierte a él en lo más real (él es quien nos mira vivir, cuando ya nuestra vida casi se reduce

a observarlo). El ordenador, conectado a su vez a la pantalla, nos ofrece la metáfora visual de nuestra mente (también la lógica de los pensamientos —lo que ocurría dentro, en nuestro cerebro— ocurre ahora fuera y puede verse).

Sólo lo codificado en imágenes es real.

Todo es obscenamente presente y excesivo. Nos hallamos en una real «iconosfera» (Cohen-Seat). Una pantalla emitiendo sin cesar imágenes nos condena a una percepción hipertrófica, desmesurada e imposible de asimilar. Ello promueve diversas consecuencias:

- Una actitud hipnótica-pasiva: como no puedo hacer nada con tal cantidad de información, me limito a recibirla. Los niveles de vigilancia se reducen.
- Por la ley de la entropía, una inclusión en la indiferencia: su ruido y su cambio de imágenes constituyen el fondo ambiental amorfo en el que vivimos.
- Legitimación y banalización de la realidad. En este doble sentido: únicamente lo que ocurre en la pantalla es real, pero, a la vez, toda retransmisión trágica queda relegada a la irrelevancia y al distanciamiento.

El «modelo de *la pantalla*» crea una forma psicológica-sociológica de relacionarse con el medio y los otros. Recuerdo ahora la última película de Peter Sellers donde representaba a un ser de escasa inteligencia, pero inapelablemente bondadoso, que nunca había salido de casa, y que su único mundo lo constituía la televisión. Ser distanciado y convencido del carácter imaginario de la realidad, cuando se decide a salir a la calle lo hace armado de su selector de canal, y así, al ser asaltado por unos maleantes, se dispone, como medida más eficaz, a cambiar de canal, buscar una realidad alternativa más agradable.

Lo cierto es que todos somos *Mister Chance,* aunque no nos demos cuenta. La utopía de una sociedad hedonista de consumo es convencernos de que podemos «cambiar de canal»: de empleo, de vestidos, de coche, de cuerpo, de realidad en suma, cuantas veces queramos. Y, en consecuencia, no es que la era de la imagen haya descalabrado nuestro equilibrio

gnoseológico, se trata en todo caso de un encuentro coherente: la proliferación de sentido, el idealismo cultural, la ausencia de referentes... La sociedad postindustrial encuentra su metáfora perfecta en la pantalla, del mismo modo en que la revolución de la imagen ha precipitado y consolidado un proceso de inversión gnoseológica que ya se apuntaba.

Perfiladas algunas características de la fase 3 (del imperio de la imagen autónoma), podemos diseñar el sesgo epistémico de la etapa siguiente: la simulación.

La simulación

Ya en 1980 Rubert de Ventós, en su libro *De la Modernidad,* nos informaba, como mecanismo básico del idealismo cultural, de la «materialización del sentido y la idealización del referente». Ello es una conclusión lógica si al imperio de la pantalla unimos una discursividad tomada del mundo de la publicidad, que es, mucho más de lo que jamás lo fue la filosofía, el mayor dinamizador de la convertibilidad del *signo.*

Pero veamos el proceso.

Ya en la noción de representación podemos observar la génesis de la duplicidad: re-presentación = lo que vuelve a presentarse = desdoblamiento = imagen.

La indagación de lo que esta imagen quiere mostrarnos se efectúa por medio del *significante* y de un *significado* alternativamente más cercano al *Bedeutung* o al *Sinn.*

Así, el esquema empirista supondría: *a)* una totalidad de significado indescifrado: mundo, a la que *b)* se le va a hacer hablar por medio de los significantes, los cuales se reduplican para captar el significado. En este estadio se mantiene el referente.

En el esquema estructuralista existe una totalidad de significantes a los que se intenta otorgar significado (el significado ya no es en este caso el *Bedeutung,* sino el *Sinn).* Con lo cual empezamos a bogar en el mar de los signos, alejándonos de la referencia.

El paso siguiente consiste en que el orden del signifi-

cante/Sinn suplante a la realidad. El objeto deja de tener consistencia como referente, la realidad ya no está en la realidad, se idealiza, y ha de imitar al *Sinn* (sentido), el objeto se convierte en significante de sí mismo, su propia referencia es la idea, el sentido que lo define.

En un artículo de *El País,* Cueto afirmaba que: diseño, tecnología, futuro y *light* son los cuatro fetiches, la mejor metáfora del fin de siglo. Cuando de un determinado automóvil se puede afirmar que es el futuro, es que ocurre lo que recordábamos en palabras de Rubert un poco antes. El futuro, idea substantivada, perfilada con unas características de consistencia y valor, se materializa en una línea tecnológica (un coche, un ordenador, los servicios de un banco, etc.), pero a su vez estos objetos se han convertido en entidades ideales, cargadas de sentido, universales, deseables más allá de su particularidad superada.

Frente a la diferenciación palmaria de *SinnlBedeutung,* idea/realidad, logos/ser, aparece una presencia intermedia, demasiado discursiva, «eidética», «icónica», para retornar a la densidad objetual, y por otro lado, demasiado presente y materializada como para que podamos escapar de una dinámica paranoide. Nos hallamos en el *idealismo cultural.* Es esta posición intermedia la que anula la distancia requerida para posibilitar la representación. La era de la representación ha muerto. De esta manera, como afirma Baudrillard: «Mientras la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio mismo de la representación como simulacro».

Falta la distancia y sobra el exceso: ¿qué puede significar una falsa representación cuando la representación y lo representado se acercan hasta confundirse? No hay verdad como correspondencia porque ya no existen ni los dos polos, ni la separación entre ambos. Los objetos han de convertirse en más reales que ellos mismos si no quieren esfumarse. Comienza el reino de lo *hiperreal* —según terminología del mismo Baudrillard.

Si hubo un momento en que el signo enmascaraba al objeto, en que nuestra propia percepción de él o su apariencia estorbaba una esencia difícil de captar, ahora la imagen oculta

«una ausencia de realidad profunda», enmascara «su propio simulacro puro».

Todos los frentes nos lo muestran. Existen ejemplos clarificadores de cómo los objetos quieren ser su imagen, su apariencia. Rainiero de Mónaco y su familia se representan a sí mismos en la serie norteamericana *Dinastía,* así piensan poder seguir siendo ellos: figuras públicas cuyo «ser» léase publicidad e ingresos del principado , se agota en su «aparecer» —propaganda gráfica que las hijas tan bien realizan. El nivel de realidad de un personaje público se mide por los reportajes que le hacen y los minutos televisivos que ocupa, pero ¡ay!, que ya desde Hegel se vio que existir era tanto como ser «reconocido» por otros. Y ahora más que nunca.

La política —última e inextricable esencia de la realidad y el poder— también es cada vez más el reino de la imagen *y* la simulación, como lo prueba el que un actor haya sido presidente de los EE.UU. Por todo ello, las estrellas de Hollywood se están pensando seriamente su candidatura a César del mundo, para lo cual aportan principalmente, como mérito, su dominio de la «representación» y de la propia imagen —aquí en sentido teatral, no gnoseológico—. Apenas se les pasa por las mentes que puedan requerirse otros atributos. Silvester Stallone medita su acceso a la Casa Blanca, pues, confirmando una vez más que la realidad es su simulación, ha prestado un servicio patriótico: enmendar en el cine *(Rambo)* a la historia, convertir en victoria fílmica o sea, real— lo que fue una de las pocas guerras perdidas de los EE.UU.

Retornamos al reino de la apariencia, no como fracaso o límite de nuestro conocimiento, sino como una fatalidad de lo real que huye de sí mismo, acaso también con un respiro de alivio y una mueca de disfraz. Una realidad pueril en algunos casos, es cierto, pero también una realidad ligera, alejada del peso de su transcendencia o su positividad. Una realidad *light.*

Un **ejemplo** que es la **leche**

Light es nuestra realidad y *lights* son los objetos que la pueblan. Dentro de mi propósito de hacer una sociología del conocimiento, me interesa ahora analizar no tanto la aparición sociológica de estos objetos, cuanto el cambio gnoseológico que les es simultáneo, y que asume las características de idealismo, hiperrealidad, etc., que venimos comentando.

Los objetos *light* son un ejemplo claro del imperio de la apariencia y la simulación, se les pide que parezcan pero que no sean.

En una economía casi de subsistencia la comida «parecía» pero «no era», y ello se sentía como pobreza y carencia, mucho guiso con patatas y poco filete. Con el aumento del nivel de vida, adviene un exceso de proteínas, se requieren alimentos que «parezcan» —esto es: que agraden y confundan a la vista— pero que «no sean».

La sociedad de la penuria exigía más realidad en un sentido diferente al neorrealismo que exhudaba por todos sus poros. La sociedad actual pide simulación y artificiosidad. ¿Cómo vivir —soportar— el exceso si todo él es real? De la misma manera que los patricios romanos vomitaban para poder seguir degustando los manjares, el hombre cibernético fin de siglo prefiere ingerir apariencias para ampliar su proceso de consumo. No interesa la satisfacción estoica de las necesidades, sino un hedonismo incrementado.

Tomemos un ejemplo. Vayamos al supermercado y compremos leche. Una determinada marca está haciendo su oferta de lanzamiento. Actualmente, si un fabricante quiere convencernos de que una cosa es lo que pretende ser, puede, vía dietética, vendernos «naturalidad» (un ejemplo más de cómo no nos venden objetos sino ideales de sentido), pero frente a ello posee dos métodos más novedosos y contundentes. Para otorgarle realidad al objeto, puede proceder a darle más realidad o a quitarle realidad —en cualquiera de ambos casos es evidente que el objeto debe hacer un esfuerzo por adaptarse a la «idea» que lo convertirá en real, aun cuando, evidentemente, está escapando de ella por exceso o por defecto.

Analicemos el primer caso: compramos una leche entera.

Para convencer al comprador, el fabricante nos ofrece no una leche como todas, sino una que es más leche que cualquier otra, y para ello le añade aromas naturales y vitaminas. Nos vende, pues, no un objeto, sino una idea: salud, fuerza natural... con la contradicción de que esta «naturalidad» es un ideal-sentido-apariencia que sólo se logra «desnaturalizando» al objeto referente, haciéndolo más real que él mismo, forzándolo al hiperrealismo.

Podemos optar también por una leche ligera, desnatada, *ligth.* En este caso la entrada en la irrealidad, en la apariencia, se va a lograr por el camino opuesto. Y es que la idea de lo natural asume dos campos semánticos contrapuestos: uno, el que hemos observado, consecuente del ideal ecológico-agrario que había prevalecido hasta hace poco, aunque ya cae en picado, y otro, más acorde con el momento epistémico que hemos venido perfilando en que lo natural es considerado casi como un exceso peligroso: es la era de la apariencia. De todas formas, al primer caso analizado le salva el que el aumento de realidad de la realidad es un dato inflacionario subliminalmente muy coherente con el medio, y resulta efectivo aún en la caída del modelo utópico en el que lo hemos visto inscrito.

Cuando compramos una leche *light,* adquirimos el ideal salud-continencia-despilfarro. Nos venden delgadez, por aquello que realmente no hemos ingerido, y en conclusión: belleza, imagen, dinamismo. Y nos venden además un estatus de consumo —podríamos haberla tomado entera— y, por supuesto, el convertir en apariencia algo que era real cuesta dinero.

Conclusión y final

El estadio de la simulación no es la conclusión del camino, podemos aún perfilar otro ulterior. Múltiples voces de «cronistas» sensibilizados empiezan a entonar al unísono las características de nuestro presente que vienen a diseñar lo que en esta gradación corresponde al que llamaré 5° estadio: *hiperrealismo,* sobresaturación de mensajes, entropía, salida

de la historia, infinita celeridad de lo fijo, cesación del tiempo, banalidad...

A partir del momento en que los objetos deben imitar a la imagen —la apariencia— para lograr verosimilitud, y así realidad; sólo lo transmitido, codificado, registrado, acumulado en la terminal del ordenador, noticiado, fotografiado, filmado... existe. Pero existe de una forma inocua. La absoluta prisa de los objetos por ser registrados produce tal acumulación de imágenes, de datos, que, por la ley de la entropía y la saturación, se anulan entre sí. Existen para la intranscendencia, para la banalidad.

Los objetos acuden en masa a la imagen para ser reales, y de este modo logran por saturación su inexistencia. La realidad está perdida: o no es (porque no se registra), o es en demasía (con lo cual deviene imposible captarla, y es como si no existiera) .

Este estadio de hiperrealidad anula la efectividad de diversos nexos conceptuales existentes hasta ahora: *causa-efecto,* la celeridad de los sucesos simultanea sus aconteceres, su exceso los torna ineficaces. Sin causa y efecto, los márgenes del *sujeto* y el *objeto* —como también, según vimos, su distancia, que posibilitaba la representación— se difuminan, y con esto las relaciones que en ellos se basaban: *la gnoseología,* la responsabilidad personal, *la ética... y* sus grandes concelebraciones: *la historia, el tiempo...*

Todos estos fenómenos pueden ser captados intuitivamente con las metáforas científicas de la física relativista y la mecánica cuántica, y ello implica algo más que los paradigmas khunianos comunes a un tiempo, se trata de intentar diseñar un modelo conceptual acorde con la imagen científica y social de un época. De la misma manera que Kant lo hiciera con Newton, podemos nosotros decir que, si hasta ahora pensábamos «newtonianamente» la realidad social y la gnoseología, hay que hacerlo ya «einstenianamente». Todo ello, no por ningún imperativo categórico o científico ¡ Zeus nos libre!—, simplemente por la estética, que agradece la sincronía de los tiempos.

El asunto debiera tomarse con cierta premura. Del estadio en que nos hallamos sólo podría salirse por una quiebra o

ruptura radical (revolución, catástrofe...) que nos retorne a la historia y a la realidad, y la cosa no parece ni probable, ni deseable. Un *crescendo* nos fuerza. El camino hacia la hiperrealidad y la simulación ha sido constante, si somos consecuentes apenas nos queda tiempo, debemos estar a punto de desaparecer en la ficción.

CAPÍTULO II

MUERTE DE LA VANGUARDIA Y ESTUPOR CRÍTICO

La muerte del arte

> La morte dell' arte significa due cose: in senso forte, e utopico, la fine dell' arte come fatto specifico e separato del resto dell'esperienza, in una esistenza riscattata e reintegrata; in senso debole, o reale, l'estetizzazione como estensione del dominio dei mass-media.
>
> G. Vattimo, «Morte o tramonto dell' arte», en *La fine della Modernità,* Milán, Garzanti, 1985.

Cada vez más la nuestra semeja una época condenada a la necrópolis. Murió Dios, el hombre, el sexo, el arte... Le cogimos gusto al asesinato. El estudioso, en su gabinete, parecía poco dado al género negro, había desperdiciado centurias en la glosa entusiástica o minuciosa, preso de la heurística y la escolanía intelectual. Un día, exhausto, dejó los anteojos sobre la mesa, corazón y pulgar iniciaron un intenso masaje a ambos lados del puente nasal, cuando retiró la mano y abrió de nuevo los párpados, una terrible mirada iluminaba sus ojos

miopes, había descubierto, en medio de su vida sin aventura, la increíble fruición de quien perpetra un crimen.

La muerte del arte viene determinada por lo que se ha dado en llamar «imposibilidad de la vanguardia», entendida ésta como poder renovador, autoimpugnativo y revolucionario de la obra de arte. El agotamiento no sería achacable tanto a medios, técnicas y contenidos cuanto a un cambio en la configuración epistémica del presente que nos introduciría en la post-historia *(Gehlen),* anulando la verosimilitud de aquellas características que la historia comportaba: progreso, superación, actitud crítica y búsqueda de nuevos fundamentos. Vattimo ha señalado recientemente («La nueva experiencia estética», *El País,* 1-8-1987) cómo esta situación puede describirse como un «paso de la utopía a la heterotopía». La «utopía» es una de las figuras de la Modernidad, fin y negación del proceso histórico, meta en la que, sobre todo desde el marxismo, habrían de resolverse las contradicciones. La utopía comporta, además, un carácter unitario, de explicación global; premio o Parnaso prometido tras una coherente función crítica de la Razón Ilustrada. La utopía, aplicada al arte, nos muestra a éste como instancia negativa y desenmascaradora de la razón instrumental (Adorno), como síntesis de estética y cotidianeidad impregnada de lúdica sublimación desrepresiva (Marcuse).

Para Vattimo, «de esta gran utopía unificante... hoy parece no haber quedado nada». No obstante, la crítica de la separación entre arte y vida, que tuvo su momento culminante en los sesenta, habría tenido como consecuencia una dislocación de las formas estéticas, que habrían ocupado zonas que antes les eran ajenas: *media,* moda, etc.

McLuhan, como se ha repetido hasta la saciedad, afirmó aquello de que «el mensaje es el medio»; Barthes estructuró el «sistema de la moda»... De unas décadas a esta parte, mientras los sempiternos *objetos* del *saber* fenecen —lo veíamos al comienzo , observamos cómo lo espúreo, lo vulgar, los tópicos de la cultura de masas, pretenden ocupar su hueco. Este proceso de multiplicidad de espacios, formas, objetos, es lo que Vattimo denomina «heterotopía». Decididamente, para él, el arte ha muerto en su sentido «moderno», hay que cam-

biar la perspectiva y las rémoras intelectuales, puesto que, según su punto de vista, «lo bello no es aquello que ejecuta ciertos caracteres estructurales de un modo perfecto, sino aquello que tiene la fuerza de "hacer mundo", de crear y recrear en torno a sí una comunidad» *(op. cit).*

El planteamiento no es nuevo; cualquiera que sea el tema que toquemos, los intelectuales hoy se dividen entre aquellos que defienden la banalización, la cultura de masas, los géneros, lo *kitsch,* las nuevas tecnologías, la americanización de Europa, el *yuppismo,* el neoliberalismo, la Postmodernidad... o los que oponen, en cualquiera de estos frentes, una reivindicación de cierta mayor «solidez». La moda está del lado de losp rimeros; en el segundo grupo la clasificación es más difícil pues tanto caben nostálgicos, positivistas cazurros, marxistas, puristas, metafísicos o sensatas gentes que aspiran a que del edificio moderno haya algo que conservar.

El nihilismo, que para Vattimo ostenta los caracteres profundos de la filosofía nietzscheana, es también la coartada de un cierto relativismo y mediocridad intelectual, como muy bien critica Alain Finkielkraut en *La défaite de la pensée:* «una viñeta de comic vale tanto como una novela de Nabokov, lo que leen las "lolitas" equivale a *Lolita,* uireslogan publicitario eficaz vale un poema de Apollinaire, un modista es tan creador como Manet, Picasso o Miguel Angel, un "clip" vale tanto como ópera de Verdi o Wagner...».

Así pues, esta «muerte del arte» que venimos detallando se inscribe dentro de la más amplia «muerte de la *teoría»,* de la que deberemos ocuparnos.

El porvenir de la teoría

Este parece ser el tema por excelencia. Si hace mucho que concluyó la época de los *grandes sistemas (des Grands Récits,* según Lyotard), si se ha superado la ideología dialéctica (Baudrillard) y además hemos de enterrar el pensamiento crítico (Vattimo), ¿qué nos queda?, ¿dónde encontrar todavía un espacio para la razón? Las alternativas parecen comedidas, modestas, cuando no se inscriben directamente en una bien-

aventuranza algo proclive a la estupidez y la sonrisa autocomplacida.

Para Lyotard, la Modernidad venía caracterizada por las *ideas unitarias,* el *proyecto,* la *emancipación,* los *grandes relatos.* La vanguardia habría indagado, de forma experimental, poniendo al desnudo los presupuestos de esa Modernidad, llevándolos a un punto sin salida. La Postmodernidad traería, como contrapartida, la era de la fragmentariedad, el *bricolage,* lo *kitsch,* les *petits récits,* las micrologías... Todo ello cornporta una parte negativa: la transvanguardia, el eclecticismo capitalista, la repetición... Solamente remontable por una efectiva investigación en lo fragmentario, por la asunción de esos pequeños relatos, discursos dispersos con sus lógicas internas no unificables.

Para Vattimo, tras la caída de la metafísica clásica, no es posible un pensamiento «fuerte» basado en criterios lógicos y de verificación contundentes, «l' esperienza post-moderna... della verità è un' esperienza estetica e retorica», nos dice en *La fine de la Modernità* (p. 20). Cabe por tanto un «pensiero debole», que tomaría la verdad no como objeto apropiable sino como «horizonte» dentro del cual nos movemos. Se propugna así un formalismo pragmático, como el que Bernard-Henri Lévy propuso para la ética en su *Testament de Dieu:* guardar los valores como ideales regulativos en un sentido kantiano *light.*

Para Baudrillard, el porvenir de la teoría es oscuro, y así lo expone en su obra: *L'autre par lui même,* recapitulación de toda su trayectoria. Describir los mecanismos del hiperrealismo social, constatar nuestra salida de la historia, nuestra entrada en la simulación... y... poco más. [1]

Si ahora tomamos un poco de distancia frente a estas consideraciones, parece como si, irónicamente, hubiéramos vuelto un poco al punto de partida. Comenzábamos hablando de la muerte del arte, para comprenderla la hemos remitido a la muerte de la teoría, o a un cierto ambiente general «postmo-

1. De todos estos autores volveré a hablar más pormenorizadamente en el cap. VI.

derno», pero es esta misma ambientación con diversas aportaciones —que no hemos agotado— la que frente a una «postura gnoseológica» abandera una «postura estética». La ausencia de normatividad estética unitaria, el pensamiento en su vertiente retórica, la hegemonía de la apariencia y el simulacro... parecen abocarnos de nuevo, junto con la cultura *mass-mediática* y de consumo, a una visión y «estancia» artística de y en la realidad. ¿Es ésta una invitación a la práctica artística a-teórica, o bien un intento de reencontrar las migajas de la teoría en el terreno artístico?

Arte y crítica

> ¡Críticos! ¡Eterna mediocridad que vive a costa del genio, denigrándolo y explotándolo! ¡Raza de abejorros que destrozan las mejores páginas del Arte! Estoy tan harto de la tipografía y de la mala utilización que hace de ella la gente, que si mañana mismo el Emperador decidiese abolir la imprenta, iría hasta París caminando sobre mis rodillas y le besaría el culo en señal de agradecimiento.
>
> Gustave Flaubert (carta a Louise Colet, 2 de julio de 1853)

Pero ¡qué barbaro era este hombre!; seguramente le acababan de hacer una mala crítica. En cualquier caso el gremio debería buscarse rápidamente un asesor de imagen; creo que el grupo de los críticos debe ser uno de los más denostados, tanto por los artistas como por el público en general.

No es la visión suprema del arte, en virtud de la cual Flaubert lanzaba estas frases, la que parece florecer hoy en día. «L'art pour l'art» se ha tornado algo mucho más mercantilista y menos sublime. Y la estetización de la *mediasfera* se refiere más al diseño industrial y al seguimiento de la moda. Que sólo en este sentido frívolo y superficial el estilo «estético» se constata, pues en un terreno más profundo de la estética las cosas no están tan claras.

El arte, o la reflexión sobre él no parecen estar llamados a ser la reserva teórica de Occidente. Pasa como con todo. Cuando un discurso preeminente: racional, científico, patriarcal, imperialista, etc., ve tambalearse sus fundamentos por la crisis, intenta salvarse tomando los objetos teóricos de los saberes o sujetos de saber que antes había marginado como menores o periféricos. En este aspecto hablar de «hegemonía del arte» responde a la misma falacia que hablar de «hegemonía de lo femenino». Si el pensamiento fuerte ya no se tiene, y con él la *razón,* la *verdad,* lo verificable, las grandes esencias y fundamentos, será que ha comenzado una época de la intuición, la apariencia, lo aproximado, lo artístico, la seducción, lo femenino, la retórica... —se dice a sí mismo.

Pues muy bien:

a) El *gran saber* consiente en deslizar la mirada por sus márgenes, y los observa cual reservas aindiadas y bárbaras, como si los discursos llamados menores hubieran dejado transcurrir su tiempo cantando dulces e ingenuas cancioncillas ante los ábacos de la razón.
b) El *gran saber* decide elevar los objetos menores de estudio por el mero hecho de aplicar a ellos su magnánimo pensamiento —ahora que, tras la crisis, no sabe muy bien qué pueda teorizar.
c) El *gran saber* puede irse a tomar viento fresco.

Crítica de la crítica

No hay zonas privilegiadas ni reservas teóricas. La crisis de la *razón* nos salpica a todos, si bien cada discurso se halla en un momento de su proceso de autofundamentación. Si a la filosofía le toca pagar sus excesos metafísicos y el desmesurado optimismo ilustrado, la ciencia deberá humildemente bregar con el azar, los aconteceres espontáneos y la indeterminación. Mientras tanto, el discurso femenino, por ejemplo, tendrá que decidir si se ocupa en la construcción de un sujeto diferenciado, cuando hace mucho que el pensamiento ha certificado la muerte del *sujeto.* Igual anacronía embarga a los

nacionalismos, condenados a repetir en pequeñito la imagen caduca que el imperialismo desechó para transformarse en postcapitalismo.

La *Estética,* tras abandonar la reflexión sistemática sobre lo bello, y transformada en filosofía del arte, ha visto crecer la desunión entre sus filas: poéticas, crítica, metaestética... Sabe, como otros compartimentos de la razón, que nadie le va a permitir una pretensión especulativa normativa, y no quiere, como ningún otro compartimento de la razón, reducirse a sus aplicaciones específicas (crítica o poéticas). Mal tiempo, no obstante, ha elegido, para la fundamentación de su estatuto, cuando con tanto escepticismo y desconfianza son recibidas las labores de cimentación.

¿Cómo salvar del naufragio la objetividad crítica?, y no es éste un mero problema del crítico de arte, hoy cuando la Modernidad se derrumba entre el estupor, sería necesario que al menos un cierto criterio valorativo quedara inmune, para desbrozar el material de derribo, como freno a la cultura de la banalización, mientras alguna nueva arquitectónica genial emerge como alternativo campo de disputas.

El primer escollo a salvar es precisamente esa falta de solidez teórica común en este momento cultural, otro, el ocaso de las filosofías críticas. Porque la crítica de arte sólo puede pretender consolidar su estatuto, convirtiéndose antes en metacrítica, tal como lo ha evidenciado la *querelle* entre la vieja y la nueva crítica, el *New criticism* americano...

A parte de todo ello están los propios problemas específicos de la función crítica.

En primer lugar la crítica es ya un metadiscurso que se ejercita sobre un discurso de primer orden que es el objeto artístico, intentando «hacer hablar» su realidad y valor más profundo. Ello implica una serie de supuestos: *a)* el valor artístico es expresable y comunicable, *b)* no sólo es comunicable sino que puede hacerse por medio de otro lenguaje que el utilizado por el creador, *c)* existe, pues, una adecuación entre lenguaje y metalenguaje, *d)* no obstante esta adecuación, ambos lenguajes deben mantener un estatuto diferente, *e)* el metalenguaje del crítico debe ostentar una cierta objetividad, *f)* sin embargo, el crítico es un ser subjetivo y su experiencia está

contaminada de diversas influencias, *g)* para controlar estas influencias el crítico debe hacer una crítica de la crítica, lo que lo remite a un segundo metalenguaje (metalenguaje del metalenguaje) con pretensiones fundamentantes. Aquí volvemos de nuevo al punto de la crisis de la teoría.

Como se ve, el problema no resulta en modo alguno sencillo.

A partir de ahora hay que adelantar dos cosas al apasionado lector: Primera, este capítulo es demasiado pequeño para que quepan en él grandes soluciones. Segunda, no existen grandes soluciones.

No obstante, y ante la imposibilidad de dar cumplida reseña de lo que sobre el tema se ha escrito —puede Ud. por ejemplo, si le interesa, leer las *Atti del Convegno di Montecatini,* «Teoría e pratiche della critica d' arte», Milán, Feltrinelli, 1979 , le sugiero, como adelanto, que tome este texto como un relato en el que se dan dos desenlaces posibles, dejando a su libre arbitrio la elección del que considere más feliz.

Opción A. Crítica creativa

> [...] yo definiría realmente la crítica diciendo que es una creación dentro de otra creación. [...] el crítico, con su sentido sutil de distinción y su delicada elegancia, preferirá mirar en el espejo de plata, o a través del viejo tejido, y apartará sus ojos del caos tumultuoso de la existencia real, aunque el espejo esté empañado y el velo roto. Su único objetivo es el de escribir sus propias impresiones. Para él se pintan los cuadros, se escriben los libros y se esculpen los mármoles.
>
> Oscar Wilde, *El crítico artista*

No sólo Wilde es el abanderado de esta postura. Podemos también citar a Barthes y Lyotard como algunos de sus defensores más modernos.

La crítica es siempre un metalenguaje que surge sobre otro lenguaje —el arte , y utiliza para ello, sobre todo en la crítica literaria, el mismo instrumento que la propia literatura; es, pues, una creación sobre otra creación. Cabe el intentar a toda costa lograr una objetividad, pero también el sentirse seducido por las palabras —las obras— del creador que amamos, tomarlo como pretexto. Se dirá que con ello nos introducimos en una reduplicación inútil, que las más de las veces se copia, se parafrasea algo que ya estaba dicho y con mayor calidad. Son, indudablemente, dos formas diferentes de entender un mismo acto: la del estudioso que busca desbrozar, comunicar expositivamente los méritos, estructura e influencias de una obra, y en un segundo caso la del escritor que toma al artista como punto de partida para una nueva creación. Este último, si bien acaso no «explique» la obra de arte, no diga «su muda verdad», puede ciertamente alejarse del mediocre parafraseador, pues tiene ante sí un reto: «mostrar» en qué estribaba el atractivo de la obra. La validez de su propia creación dependerá de su genio o de su falta de imaginación. No es el camino para construir una crítica académica, es el guiño cómplice entre creadores; no hemos salido del terreno del arte.

Opción B. La nueva crítica

Se basaría en una escrupulosa separación entre el discurso del arte y el discurso de la crítica. El arte es intransitivo, autorreferente, su verdad se halla en sí mismo, es una unidad estructural autónoma. La crítica es predominantemente referencial, transitiva, busca revelar la verdad que otro posee. Para Filiberto Mena, uno de los autores que con mayor profundidad se inscribe en esta tendencia, es fundamental el mantener la separación entre ambos estatutos. Se está hablando, de nuevo, de la posibilidad de cualquier ejercicio de la razón. Para ello es necesario que objeto y método cumplan sus reglas de juego; de esa distancia nace la posibilidad de conocimiento. Ahora bien, esto no puede mantenerse de una manera ingenua, el método debe problematizar sus instrumentos,

sus supuestos, sus limitaciones: la crítica debe hacer una crítica de sí misma. Hemos asistido demasiadas veces, en la crítica de arte, como en otras actividades, a un empirismo ingenuo, en el que se creía que bastaba colocarse ante el objeto para que éste se nos mostrara tal y como era. Como apuntó Doubrovsky *(Crítica y objetividad. La nueva crítica),* hay que incorporar a la crítica del arte las aportaciones de las grandes corrientes del pensamiento: freudismo, marxismo, estructuralismo, existencialismo... confrontarlos y sacar consecuencias.

En última instancia, y son palabras de Filiberto Mena, para lograr un efectivo estatuto de la crítica, habría que convertir «l' ambito specifico della critica in une pratice dotata di una sua relativa costanza storica e riconducibile, sostanzialmente, ad una attività interpretante che opera intorno a tre cardini fondamentali, a tre momenti o funzioni constitutive: *a)* un momento storico; *b)* un momento teorico; *c)* un momento crítico in senso propio» («Lo statuto della critica», *Atti del convegno..., op. cit.,* p. 121).

Lograríamos así como concluía Román de la Calle en su ponencia «Estética y crítica» (1 Congreso de Filosofía al País Valencià. *Cuaderns de fia. i ciència,* [Valencia], n° 4, 1983), reunir en un mismo destino interconexionado y posible la estética, la historia del arte y la crítica, respondiendo a las dos funciones que debe tener toda crítica: una referencial (interpretación/evaluación) y otra autorreflexiva (metacrítica). El sentido de la obra —contexto implícito— se convertiría en significado —contexto explicitable— gracias al ejercicio crítico.

Recapitulación

Hasta aquí hagamos una pequeña recapitulación; hemos visto lo siguiente: Comenzábamos con la muerte del arte, este hecho estaba íntimamente unido a la imposibilidad de las vanguardias como modo dinamizador de renovación, ello se inscribía dentro de lo que se ha llamado «el fin de la Modernidad». No obstante, la Postmodernidad, aun certificando una serie de muertes, parecía estar caracterizada, en la eclosión de la *mediasfera,* por banales aires de estetización general de la

sociedad. He intentado poner de manifiesto la falacia que en su forma más tosca pretende con un discurso *light* sobre el arte, repleto de tópicos, ocupar el vacío de la teoría. Hemos visto más tarde cómo entre este batiburrillo y relativismo *masscult/midcult* sería interesante preservar un «lugar crítico» para la valoración de las producciones culturales. Ello nos retrotrae a toda la problemática de la estética, para la que se requerirían bastantes volúmenes si tan sólo hubiéramos de dar noticia de sus cuestiones. Dada la desmesura del tema, he optado por recordar las dos actitudes que con referencia a la crítica se observan en la actualidad. Ante la postura de reconstruir una nueva crítica, separada de la antigua y de la opción «artística» de la crítica creativa, habría acaso que preguntarse, en el contexto de estas páginas, si esta postura no se edifica en el oportuno y práctico «olvido» de la crisis de la teoría que hemos comentado. ¿Es suficiente un *pensiero debole* para mantener el estatuto de la crítica? Más, sería retornar a la metafísica, la normatividad y la especulación. Menos, anularía toda pretensión de objetividad. Pero esto es sólo una reconsideración táctica.

No está de moda que el *gran saber* sea crítico. No está de moda el gran saber. Al gran saber le gustaría que el arte le diera asilo mientras ve si se recupera de sus achaques de ancianidad. El arte no es lo que piensa de él el gran saber cuando no puede creer ya en sí mismo. El saber sobre el arte utiliza y necesita los mismos elementos que el gran saber.

Hasta aquí los círculos viciosos y las peticiones de principio. A partir de aquí los pactos, las connivencias, los guiños.

Es posible que pronto nos enteremos de que no ha habido muertes, ni asesinatos; han sido periodos de debilidad, de latencia, algún desmayo.

Un paso más: el objeto perverso

Estas son las cuitas de la teoría, y del arte, cuando quiere hacer teoría de sí mismo. La crisis no depende del objeto de pensamiento que elijamos sino que se halla en el propio pensamiento.

Pero avancemos un paso más. A mi entender, el verdadero problema, lo que causa hoy un profundo estupor, no son las dificultades de la *teoría,* los riesgos y validez de la intención crítica. El terreno gnoseológico ha sido siempre difícil *y* desagradecido. Lo insoportablemente novedoso y desasosegador se encuentra en la actualidad en el otro extremo de la cuestión: los objetos. Y en el caso que nos ocupa: los objetos artísticos. Malo es que la crítica no encuentre suelo firme donde asentar sus juicios, cabreante para algunos será que parte de los que militan en este empeño decidan lindamente hacer «crítica creativa» pasándose sin más al otro bando, al de la producción artística; pero lo realmente inclasificable es que el objeto artístico se esfume, que desaparezca como producción artística para convertirse en metalenguaje de sí mismo. Si habíamos dicho que la crítica se mantiene cuando resguarda su estatuto, diferente e incontaminado frente al del arte, igualmente el arte requiere para su autonomía esa separación de estatutos. La crítica creativa prolonga el reinado del arte, es arte.

El arte manifiesto de sí mismo se agota en poética, deja de ser arte, se ha convertido en crítica.

Tal es el caso principalmente del arte conceptual, que ampliaría así sus atribuciones, como ha apuntado Kosuth *(Art after Philosophy):* «la actividad artística no está exclusivamente limitada a la estructuración de proposiciones artísticas, sino que comprende la indagación de sus funciones, el significado y el uso de todas y cada una de las proposiciones (artísticas) y su colocación en el interior del concepto del término genérico de arte». El arte conceptual asume las funciones del crítico y torna por tanto superflua su mediación.

El arte ya no respeta las reglas del juego, incorpora en sí la teoría, busca también disolver la distancia que lo separaba del espectador, integrar su mirada, el entorno, el espacio, la luz que le/los rodea. Es lo que Lyotard define como «momento pragmático».

A esta ruptura de la separación entre arte y crítica, objeto y espectador, hay que unir el hecho de que en el arte *kitsch* la obra incorpora también su interpretación (véase Eco, *Obra abierta).*

El arte como objeto de consumo de masas o el barniz artístico para esos objetos de consumo, es el reinado de lo *kitsch.* Lleva en sí el recetario de cómo debe ser visto, los valores que connota, el aparejo simbólico que ofrece. Lo *kitsch,* tal como ya lo definiera Herman Broch, nos ofrece un mundo edulcorado, explicitado, es copia del Arte con mayúsculas, y pretende comunicar un mensaje acabado y feliz. Nada queda de la negatividad que Adorno reclamara.

El arte en la sociedad postmoderna es necesariamente *kitsch* porque se instala en la recreación «no hay nada nuevo que decir»—. El objeto artístico es un vehículo de sentido. Mientras la crítica intenta verbalizar este sentido y convertirlo en significado, la cultura visual establece una relación idealista con el objeto. Como vio Roland Barthes («La retórica de la imagen», en *Lo obvio y lo obtuso),* el signo lingüístico nos introduce en el sintagma continuo, en la denotación y en la matización de significado; en cambio, el significante de connotación remite a las puras esencias, al mundo de las ideas platónico. El significante connotado por una imagen es siempre un mundo de valores universales: la seducción, la belleza, la fuerza, la rapidez... Nuestro código estético está hoy determinado por la retórica de la publicidad, de los *video-clips,* del *marketing* en suma. Por eso el objeto desaparece y es un universo de sentido el que compramos al adquirirlo. Se ha llamado a esto hiperrealismo, idealismo cultural; yo prefiero también caracterizarlo como «efecto Disneylandia». El objeto empírico ha desaparecido, por ello, o bien desde el mercado se utiliza este potencial idealista del objeto, o, en el extremo culto de su producción, el arte se convierte en reflexión, en discurso sobre sí mismo. Los objetos culturales más conscientes asumen este metalenguaje como distancia irónica de ellos mismos —en el sentido en que Eco hablaba de esta ironía como clave de la Postmodernidad—. No se creen su propia realidad porque se saben copia, paráfrasis de otros referentes culturales, todo puede hacerse de nuevo con tal de que se perciba ese descreimiento, la aceptación del género, la brillante habilidad del artesano fin de siglo.

La obra desaparece, o se transforma en su copia discursi-

va cuando incorpora su metalenguaje: como pragmática, como sentido dirigido, como poéticas, como distancia irónica.

Consecuentemente a ello: el idealismo cultural, la apariencia-imitación-seducción, la falta de clarificación del estatuto crítico-teórico, la creatividad como copia.

La ficción y el pastiche, la copia: superación y plus de realidad, se nos ofrecen como horizonte necesario de la creación, mientras la teoría opone la débil defensa de unos pertrechos desacreditados.

Final

... Cuando el estudioso observó la magnitud de su crimen, el carnaval de los cadáveres, de las artes, ciencias y saberes con sus cuerpos y cometidos confundidos, pensó que se le había ido la mano, o la razón. Deseó descansar, dormir, soñar que era un sabio antiguo e imperturbable que contemplaba la belleza sin comprender muy bien si era bella o no y por qué, y muchísimo menos si era arte. El tampoco lo sabía, pero su tiempo se acababa... Era muy tarde... Tanto, que ya habrían cerrado la sala de exposiciones, que ni siquiera iba a llegar a entregar su crítica al periódico. Y además quedaría fatal con el pintor, que era su amigo.

CAPÍTULO III

LA SEDUCCIÓN DE LA DIFERENCIA

Los títulos a veces son crípticos o equívocos, y las intenciones ambiguas. ¿Qué deseo hacer?, ¿presentar un libro?, ¿resumirlo?, ¿dar noticia de por dónde caminan mis últimas reflexiones?...

El comienzo es poner un título, después él te lleva, te hace bucear en su sentido, te sugiere un haz ramificado de pensamientos o divagaciones, para las que acaso sólo la pereza nos salva de la obligación de escribir un nuevo libro. Mejor contar cómo ocurre el primero, cómo se genera un texto, cómo un tema se convierte primero en preocupación, después en ocupación, más tarde en racimos de palabras escritas.

Desde mi posición de filósofa, nada me induce *a priori,* aunque debiera, a considerar lo femenino como problema, ni una sola mujer en la ristra de los autores consagrados para estudiar, tampoco ninguna disciplina que se asiente particularmente en lo femenino, únicamente algunas referencias, por otro lado marcadamente sexistas, en boca de los filósofos clásicos y que se tiende rápidamente a desestimar por los colate-

1. El presente capítulo expone y sintetiza las principales tesis de mi libro: *La seducción de la diferencia,* Valencia, Víctor Orenga, 1987.

raies. Una mujer que filosofe aprende rápidamente a perdonar, a ejercer de forma intermitente su conciencia de mujer cuando repasa los textos clásicos por miedo a tener que renunciar ya de principio al grueso de la cultura. Una mujer-filósofo aprende a pensar —o a merodear textos o a lo que sea la tarea académica— olvidando su condición de mujer, porque le dicen —y sabe— que se trata de una tarea universalizadora. Y he aquí, como muy bien ha apuntado Celia Amorós, la primera trampa: ¿cómo hacer pasar por tarea universal la que ha realizado un sexo excluyendo al otro como posible objeto y sujeto de discurso? Todo resulta aquí de una obviedad sospechosa. Pero entonces, ¿cuál es mi tradición?, ¿dónde mi lugar?, ¿hasta qué punto la neutralidad de un saber acaso instrumental pero instrumentalizado?, ¿habrá que mirar con suspicacia al *logos* o sólo algunas de sus conclusiones en la ética, la sociobiología, la psicología...?

Ponerse a mirar, a pensar, sin Popes, sin dioses tutelares. Ponerse a observar el presente sin obligarse, de momento, a enmendar toda una tradición que nos ha excluido.

Ponerse a observar, hoy, ahora, muy cerca del fin de siglo ¿femenino?, habrá que matizar un poco.

Réquiem por un siglo

Se nos muere el novecientos, nos llega el 2000. Y son lágrimas de cocodrilo con destellos de neón, sonidos de ordenador y estética de telemática. Apresuradamente hemos puesto de moda la sofisticación y la banalidad, nos ajustamos los patines y nos deslizamos con auriculares por el zig-zag del Burger hacia el tedio televidente o deportivo. De vez en cuando, algún bárbaro claveteado de bombas o misiles nos contamina con esa molesta sensación de pavor que nos recuerda que somos carne impotente de secuestro, acomodados rehenes en un mullido terror de plexiglás; sin embargo, las imágenes, que todo lo igualan, pronto nos comunican una fatalidad difusa y confortable, como la *jet* o la guapa gente chapoteando despreocupada en los mares nuclearizados y póstumos.

Pero se trataba de observar, de pensar... y éste es uno de los oficios que el viejo siglo arrastra con él, pues como dice Lyotard «en un universo donde lo importante es ganar tiem po, pensar no tiene más que un defecto, pero incorregible. hace perderlo». Utilicemos sin embargo este residuo anacrónico, durante los pocos lustros que resten, y con este instrumento valoremos qué otros restos fenecidos embarrancan en los dígitos bimilenarios.

Se nos muere inconcluso el proyecto de la Modernidad, aquella Ilustración, que sobre todo para nosotras se reveló in suficiente, y con ellas la parafernalia de las *grandes palabras:* la *historia,* el *sujeto,* la *revolución,* la *razón...* Y en esta tesitura, nosotras, las mujeres, recién llegadas a las panoplias del saber... ¿cuál se supone que será nuestro cometido?: ¿laboriosas corredoras de fondo reiterando a destiempo las etapas que en su momento no se nos dejó cumplimentar?, ¿abnegadas damas de la caridad aplicando tiritas y emplastos a los agónicos ideales de la Modernidad? Si no se nos invitó en su día a la fiesta no podemos ahora ocupar, por mor de una persistente reivindicación, un lugar entre las tumbas. Hurgar subsuelos, buscar esencias, en un tiempo en el que la metafísica hace mucho que dejó de contar, representa para nosotras la peor trampa. Hay que pelear, gozar, descansar o sonreír, ciertamente, pero a la altura de los tiempos.

Y no es nuestro tiempo tan malo o tan bueno que no posea sus desazones o sus promesas. Este tiempo nuestro, sin duda, pero no por la falacia que lo tilda de femenino. Se ha oído por ahí que tras la muerte de los valores de la Modernidad —de los que ya hablamos— aparecen otros tales como: la sofisticación, la banalidad, la seducción, el cuidado del cuerpo, la estética, lo fragmentario... y puesto que la historia —patriarcal— había asumido como propios los valores modernos, no queda sino considerar como femeninos aquellos que representan características contrarias, pregonando así una hegemonía de lo femenino. No seamos ingenuas; es, en todo caso, un predominio de los valores que la cultura patriarcal adjudicaba a la mujer, y que, por reflujo de la moda, aparecen , casi siempre también defendidos por hombres, en los periodos de cansancio de los *grandes proyectos unitarios.*

Así pues, femenino fin de siglo, pues que desde este fin de siglo pensamos lo femenino. Pero ¿cómo?; para saberlo deberemos adoptar un talante filosófico, y éste tiene algo del deambular del cangrejo. Se trata primero de saber dónde nos encontramos, para posteriormente situarse un paso más atrás y descubrir cómo es que nos parecía suelo firme el lugar que ocupábamos, y de nuevo tornar hacia atrás para observar cómo hacíamos eso de ocupar un lugar y qué artificios usábamos para la marcha y desde dónde veíamos vemos lo que ahora captamos.

Pensar lo femenino, pensar en femenino

Porque no se trata sólo de pensar la mujer sino de ver «desde dentro» este originarse mujer. Sabiendo que los objetos son procesos dinámicos, con aglutinaciones, pérdidas y dispersiones, acaso la ilusión óptica que un determinado punto de vista nos regala, tal vez más tarde el silencio y la ausencia.

Ponerse a pensar una cosa es elegir un método de aproximación, pero las más de las veces el instrumento de que nos dotamos condiciona aquello que queremos ver, mostrándonoslo de una u otra forma, acentuando o difuminando diversos aspectos. Por ello bueno será tomar los métodos de aproximación como relativos, multiplicándolos o diseñando otros nuevos más acordes con una realidad de los objetos que hemos visto huidiza y fragmentaria en las postrimerías de la Modernidad.

Junto con el método que elegimos, al aproximarnos a un tema, solemos dar por supuestos una serie de conceptos matrices en los que el nuestro se inscribe de suyo. Así, al pensar lo femenino, la primera obviedad que nos asalta es la de aceptar que se trata de un *sexo.* Pero • ué es un sexo?, , qué lugar ocupa en la cotización cultural del fin de siglo? Como los cangrejos, cada vez nos retrepamos necesariamente un paso más atrás.

Lo femenino parece ser un sexo, pero el sexo ¿qué es?, ¿dónde está? Lo dijo ya Roland Bhartes: «el sexo está en to-

das las partes menos en el sexo mismo». Mal momento para tomar como base un concepto que se nos disemina y parece ocuparlo todo. Ocurre con las nociones omniexplicativas. Freud lo sacó, obsceno, de entre las faldas victorianas, Reich lo lanzó como motor de la revolución. Por un tiempo el sexo fue la razón de todo, de nuestros afanes, de nuestras desdichas, de la cara aciaga del poder y de su liberación. Tantos discursos sobre su coyunda lo debilitaron hasta el extremo. Hoy el sexo ha muerto, por extenuación, como significante universal. Es una más de las metáforas de la muerte, la violencia o la sofisticación. Por otro lado el sexo fue siempre *padre,* engañoso portador de anverso y revés. El sexo fue siempre macho y sólo femenino por la ambigüedad lógica. Nada de lo que sobre él se dijo para la mujer puede ser tomado sin algún reparo ni precaución.

Abandonado el concepto matriz y fundamentarte, hemos de retornar a la cuestión de una metodología de acercamiento.

A mi modo de ver, tanto el feminismo de la igualdad, como el feminismo de la diferencia han aceptado, consciente o inconscientemente el modelo que subyace al método dialéctico. Hombre y mujer como contrarios, elementos opuestos que se definen por su lucha. Síntesis imposible o deseada en un estadio posterior. Hegel observa la progenie que su dialéctica del amo y del esclavo propicia.

La mujer-esclavo, atada a la tierra, a la reproducción, incapaz, por otorgarla, de desafiar a la vida y por ello presa en su cauce. Dominada por el hombre-amo, belicoso, productor, retador de la muerte y dueño de la vida a través de la mujer-esclavo que la posee. Sólo dos alternativas: el acceso del esclavo a ciudadano —de la mujer a la igualdad; o la reivindicación genésica de la unidad tierra-mujer-vida como reducto de orgullo y diferencia. Pero en ambas, si tomamos como modelo único el dialéctico, queda un diseño oculto de la realidad que acaso atenace cualquier posterior conato de movimiento. Queda el pensar la realidad como el resultado de dos polos irreconciliables, el intuir esos dos polos como entidades substanciales, buscar definiciones «esenciales», o concluir tanto en la lucha separada sin cuartel como en una neutra superación.

No es aquí momento de analizar las diversas concepciones del poder, su decadencia o hegemonía.[2] Pero, baste simplemente recordar que, si desde finales de los setenta asistimos a una paulatina crítica del modelo dialéctico como el único explicativo del fenómeno y dinámica del poder, apareciendo otros por así decir más microfísicos —recuérdese Foucault o Baudrillard... , será acaso conveniente pertrecharnos de otras metodologías de acercamiento más acordes con el nuevo diseño del poder. El dominado nunca puede arriesgarse a investigar el dominio que sobre él se ejerce según un modelo caduco o insuficiente. Habrá que pensar lo femenino a la altura del momento, aunque esté fuera una moda, porque ¡ay! las modas también matan.

Si el poder no es un *individuo,* ni una clase, ni un sexo; si no se expresa por medio de una ideología, sino que la penetra en un complejo entramado de poder/saber; si no reside —sólo— en un *aparato* represor y sus medios de difusión; si no consiste en un todo coherente y perverso cuya más efectiva arma es la prohibición; si no se asienta en unos pocos detentadores dejando inocentes e incontaminados sus márgenes de contestación sino que el rebelde es su misma cara invertida... si todo esto no ocurre, entonces el método dialéctico de análisis del poder, amén de no desvelarnos sus engranajes, está contribuyendo a enmascarar algunas de sus maniobras más letales.

Porque parece que con la cosa postindustrial, postmoderna, postsiglo y postodo, el poder adopta una imagen diferente —también él como en tiempos Dios y ahora los personajes televisivos gusta de presentarse con oropeles diversos—. El poder, ahorita mismamente, se quiere más normativo que represivo; no ocupando un lugar, ni una clase, ni un sexo, sino fluctuante, cambiante engrosamiento momentáneo en un haz de relaciones, manifestándose no como un *sentido* que domina el discurso sino como un discurso que prolifera sin cesar, deslizándose según los pases de baile diseñados por las metáforas de la física relativista y la mecánica cuántica, cuando hasta la

2. Véase para ello tratamiento más extenso en el cap. V.

lógica deja de ser *Mathesis Universalis* para convertirse en teoría de las catástrofes —banales— y la fragmentariedad. El poder *chip* y memoria terminal nunca actualizada pero amenazante, anagrama de la mente del espectador en la pantalla que muestra su tedio sobre puntitos fosforescentes. Poder, no de muerte sino sobre la vida; y en última instancia: simulacro, algoritmo, bostezo y comodidad.

Es en esta dulce complicidad de los dominados, en esta ausencia de sujeto, en esta conciencia como hueco, en esta identidad xerografiada que cabe pensar lo femenino, y por ello, seguramente, no en sentido estricto como rebelión, sujeto, conciencia, ni identidad.

La mujer como ausencia e invención

Para acercarnos a lo femenino, no podemos sino acercarnos a la historia, y a ésta por medio de sus textos. Cualquier objeto, pasado o presente, se nos manifiesta enfundado en palabras. En el caso de la mujer estas palabras son siempre ajenas; discurso que la niegan, la olvidan, la escrutan o la explicitan.

Si aceptamos con Foucault que podemos dividir el poder en represivo y normativo, y que el efecto del primero es el *encierro* mientras que en el segundo caso sería una incitación supervisada a la actuación, lo femenino se nos presenta, a la largo de la historia, sometido a dos estrategias diferentes. Por un lado aquella que lo niega —lo recluye, lo encierra— convirtiéndolo en *Lo Otro;* así, sus caracteres adjudicados serán lo nocturno, lo irracional, lo intuitivo, la naturaleza... diseñando un efectivo encierro, ya sea ideológico: «el eterno femenino», «el misterio femenino» etc., o bien real: el harén, la casa, la familia, el convento... A la luz de esta estrategia de poder represor podemos estudiar gran parte de las circunstancias de la aparición de lo femenino a lo largo de la historia, acaso las más remotas, porque en el momento en que aparece la mujer como objeto definido de discurso, éstos se dedican a escudriñarla, a manifestarla, a delimitarla sin cesar. Será ésta la estrategia del poder normativo; así, la mujer pasa de ser lo defini-

do como Lo Otro a convertirse en *lo definido por el otro* (el hombre). Desde esta última perspectiva sigue todavía abierta una actividad ya comenzada por parte de las mujeres de espigar y criticar las interpretaciones sexistas de tantas y tantas disciplinas que pasan por neutrales. No obstante, y la historia ya no puede enmendarse, ha sido el discurso masculino quien le ha dicho a la mujer lo que ella era, no porque lo descubriera, sino porque inventó y forjó ese «su ser» en sus discursos, y eran los únicos donde ella pudo y hubo de reconocerse. Reconocimiento mentiroso y esquizofrénico sin duda, pero ya hemos hablado de la inutilidad de buscar esencias por debajo de los nombres. La mujer como «objeto» es una invención de los discursos masculinos, intentar una autenticidad independiente sería tachar todo el peso cultural, y lo que es más difícil e ingenuo, pretender que éste no nos ha afectado.

De todas formas, no debemos sentirnos desvalidas y huérfanas de substancia, la carencia metafísica, por así decir, afecta a todas las criaturas de cielos y tierra, e incluso a las librescas y televisivas. Nuestra circunstancia, como las de todos aquellos seres periféricos a los que no se les ha permitido el acceso a la producción del saber, es solamente la de no haber podido ser dueñas de nuestro discurso. Pero no creáis que a los hombres, pobrecitos, les ha ido mejor. También ellos son una invención, y aunque han podido inventarse a sí mismos, los resultados, como puede comprobarse no han sido muy cascabeleros que digamos.

Hacia una genealogía de la mujer

Pero si no sólo el hombre, sino también la mujer, es una invención reciente: ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿a través de qué labios tibios o inmisericordes vimos la luz? Entornamos los ojos e imaginamos la historia.

Un hombre se guarece del calor en el atrio porticado de algún templo de Atenas, intuye la caverna, despereza con suavidad sus gestos mientras un adolescente cimbrea sus menudas caderas. El hombre lo mira, siente la gracia de sus movimientos, observa la luz iluminando el terso músculo alternati-

vamente fláccido y en tensión. El hombre piensa qué pueda ser la belleza, y la descubre en este cuerpo hermoso que ahora se le ofrece; alarga el brazo y atrayéndolo hacia sí, besa los jóvenes labios.

Nada había en la mujer que presentara problemas. Su lugar, retirada en el interior de la casa, ocupada en los menesteres de la reproducción, semejaba el curso libre y obediente de la naturaleza. Su condición pasiva y sometida, como la de los esclavos, otorgaba obviedad al hecho de poseerla; también, seguramente le restaba misterio.

Pero, ¿y este joven que bebe mis palabras, que acepta mis caricias y a quien con ambas conformo y descubro, en un trayecto parejo al del artista con la obra de arte; éste en quien conozco la perfección y la belleza, a quien deseo, pero cuya posesión se me escapa, porque nuestra relación es tan fugaz como la lluvia, y a quien no puedo mancillar con ella, porque mañana, cuando adulto, será mi igual? Este sentimiento que no dudo en llamar «amor Celeste» (Uranio), pues se origina a través de las *ideas* y la belleza, que son las *formas* prístinas, tan diferente al amor vulgar (Pandemo) con el que mi carne se sacia en mujeres y esclavos, ¿cómo preservarlo? Mi mente he de aplicar a definirlo, desarrollarlo y custodiarlo, pues es sin duda el más alto y preciado regalo de los dioses.

Así pudo muy bien hablar Platón, y no creo haber errado al perfilar el sentimiento que lo embargaba y que analizó y desarrolló en el *Banquete y Fedro*. El deseo, en Occidente, surge como reflexión, precisamente cuando se torna problemático. El deseo toma y somete, pero si aquel que nos lo sugiere es alguien que va a convertirse en nuestro par y a quien no podemos humillar adjudicándole papeles pasivos y de dominio, entonces el deseo se complejifica, se transforma en amor y se adentra en los caminos espirituales de lo sublime y la sublimación.

El amor, que con el tiempo se convertirá en un ámbito femenino por excelencia, aparece diseñado en sus caracteres primeros sin ninguna referencia a la mujer. Más tarde, cuanto éste se halle ultimado, se le pedirá que se adapte a una hermosa teoría que no se pensó ni *por* ni *para* ella.

Habrá que esperar unos años para que la reflexión mascu-

lipa tropiece con la mujer como objeto digno de preocupación. Será en el desarrollo lógico del cuestionamiento ético del estoico. El sabio, convertido en *pater familias,* analiza el ejercicio de su virtud. La prudencia y la moderación que rigen su vida han de aplicarse ahora al gobierno de la *domus, y en* ella descubre a la mujer, ¿qué estatuto otorgarle? El seguimiento de la naturaleza le ha hecho ver la obligación de fundar una familia; la moderación y el dominio de sí, lo encaminan hacia la monogamia, pero entonces: ¿debe el hombre compartir su vida con alguien que es sólo una sierva?, ¿no deberá, con la justeza de su magnanimidad, educar paternalmente a esta mujer, para que desde su sumisión pueda serle también compañera?

Séneca, Marco Aurelio, Musonios Rufus... sientan las bases de un lugar y una mínima presencia de la mujer que va a perpetuarse a través de los *padres* de la Iglesia, configurando una propedéutica del tratamiento de la mujer. Esta, virgen o demonio, madre y carne pecadora, ha de revestir una serie de cuidados. (Comenzamos a ser «objeto de discurso», aunque sólo lo suficiente como para conjurar al Satanás que llevamos dentro.)

Falta, sin duda, unir los dos aspectos: el *eros* platónico o no, a causa de la monogamia estoica y de la prohibición del adulterio y las relaciones homosexuales que promulga el cristianismo se reconduce, aunque no explícitamente, hacia la mujer. Resta precisamente esa explicitación para que el amor tome su definitiva ordenación, y la mujer concluya por perfilarse como concepto acabado y señora de él.

La dama

Nos encontramos en Aquitania, en el último tercio del siglo xi'. Un castillo, en uno de sus salones una nutrida concurrencia presidida por Leonor, junto a ella su hija Marie de la Champagne, acaso también Marie de Francia. Los seniores andan lejos, Enrique de Plantagênet se encuentra en Inglaterra; otros, resuelven fuera diversos asuntos políticos. En cambio, algunos jóvenes caballeros se agrupan hoy en torno a la

figura de Ricardo, más tarde llamado «Corazón de león», y de las damas que comentan entretenidas. Todos, ellas y ellos, atienden gustosos la lectura del nuevo *roman* de Chrétien de Troyes. Se abre un animado debate en torno a una cuestión de *fino amor* motivada por un lance de la historia, las damas hacen prevalecer sus criterios.

Estamos asistiendo a la gestación de un cambio espectacular en la valoración de la figura femenina: de su posición ínfima, indigna de cualquier discurso —si no es para conjurar su peligroso carácter tentador para el equilibrio masculino , pasa a convertirse en ideal supremo, motivo de todos los cantos y loas, árbitro indiscutible en las cuestiones de cortesía, ideal majestuoso al que se tributarán las más aventuradas gestas de la caballería.

¿A qué obedece este cambio?, ¿cómo es posible una tal hegemonía de la figura femenina en un tiempo que, sin embargo, apenas le otorga ninguna autonomía real?

Las teorías se han multiplicado para dar razón de ello, desde la mística de Rougemont hasta la más sociológica de Duby, llegando a las últimas interpretaciones psicoanalíticas. No obstante, casi todas coincidirían en un dato: se trata de una invención masculina que resuelve problemas psicológicos, culturales o de promoción social.

Nada podemos saber de los hechos pasados sin inventar hipótesis, y ciertamente que algunas de las más afamadas concernientes a esta cuestión, no dejan de tener, a mi juicio, un carácter bastante discutible y peregrino. Dejemos abierta la posibilidad a otra interpretación.

Acaso la cultura es en este momento un entretenimiento femenino, puesto que los hombres adultos, seniores, prefieren la más importante de guerrear. Acaso por ese motivo, las damas reinan dentro de los castillos y se convierten en mecenas. Se sabe que insinúan temas y corrigen argumentos. La moda impuesta por Leonor de Aquitania, y seguida por su hija Marie de la Champagne, parece inocua a los guerreros señores. Acaso las *damas* inventan y diseñan un espacio narrativo donde fabular una relación amorosa que les sea más amable. Los jóvenes desean agradar a sus señoras. Las obras se componen, y en torno a esta atmósfera un fluido entramado de miradas,

insinuaciones y juegos de seducción, toma carta de naturaleza. Se discute y se dictamina lo que debe y no debe ser cortés. Por un instante, la mujer, algunas pocas mujeres es cierto, toman la palabra de los otros; mientras con mirada triste observan desde las ventanas de los torreones, temiendo la vuelta de sus señores, la vuelta de la ignorancia, de la violencia y el desamor.

Efímero reinado éste, pues apenas queda trazado todo un protocolo de la delicadeza de los sentimientos, de la gradación del placer, con una interesante postura no coital, y una retórica precisa, la misoginia renacerá con el siglo siguiente, y los esquemas de cortejo serán vaciados de sentido y tornados del revés, para convertirse en la retórica de asedio de los donjuanes subsiguientes hasta nuestros días.

Tal puede ser el zigzagueante y problemático camino del surgimiento de la noción de mujer. A estas alturas queda ya perfilado. Fingida reina de un sentimiento, el amoroso, que no se gestó para ella, «normalizada» por la reglamentación del hogar y la moral masculina, cebo de caza a quien mentirosamente se ensalzará con alabanzas altisonantes y valores sublimes, que mal disfrazan la cárcel y la castración.

En este entramado de discursos, en esta reclusión de prolijas ordenaciones, en este espejo distorsionado con que los saberes han querido definirla, tendrá que encontrar la mujer su propio rostro, cuando a través de su pulida imagen no podrá sino ver, con desencanto y horror los ojos de otro, la sonrisa de otro, el deseo de otro.

La seducción de la diferencia

Llegamos al final. Resta por explicar, a modo de expectativa, nuestro título. Decididas a no hurgar en el trasfondo de una *definición* que no nos pertenece, ¿qué sustrato reivindicaremos que no nos condene a la esquizofrenia o a la fantasmagoría? Nada somos por debajo de las palabras, y más cuando estas palabras no fueron nuestras. Tampoco iremos a desempolvar las mitologías nocturnas de lo irracional, pues también ésta fue la metáfora que nos impusieron cuando ni siquiera

desearon gastar palabras sobre nosotras. Ahora observamos la quiebra de los nombres, de los proyectos totalitarios, de los relatos omnicomprensivos, y quizás a este derrumbe asistimos con menos pavor, porque sabemos que estos oropeles nunca nos incluyeron.

La crítica, lo fragmentario, el arte del descreimiento y la fugacidad, nos encuentran sin resentimiento y prestas. Tal vez haya que haber transitado —y sufrido— esa cultura que nos olvidaba, para que la ironía y el descreimiento sean verdaderamente radicales, para que el simulacro sea profunda lucha de negación y no ingenua afirmación de lo vacuo. No estoy celebrando una hegemonía de lo femenino en el fin de siglo. Aquí la sofisticación se convierte en estupidez acicalada, la fragmentariedad se confunde con la incongruencia de los mensajes, la diferencia con la superproducción multinacional, la superación de los grandes relatos con su desconocimiento, el hedonismo y el juego con el consumismo acelerado, la seducción con el plagio peliculero de la mediocridad, la satisfacción y el gozo con el *yuppismo* laborioso. No es eso, y no vamos, después de todo, a reducir lo femenino a un blando y conformista acicalamiento de lentejuelas.

Se trata de algo más rotundo, para lo cual no es imprescindible ser mujer —aunque quizá convenga, porque ese lugar siempre equívoco puede hacernos ahora más ligeras. Se trata de asumir lo fragmentario y lo post sin el lloroso resentimiento de los detentadores de la Modernidad, elevando la copa por la justa muerte del hombre —y de la mujer , gozando ese espacio libre de la multiplicación de las diferencias, del talante individual que juega con los roles. Porque un día una se levanta con espíritu de Julieta, y otro con el de Otelo, y otro con el de Narciso, y otro con el de amazona..., y es la sonrisa de no tener que creer necesariamente en nada, mientras cambiamos el disfraz con ellos, con ellas, seducidas por la diferencia de todas las caricias.

CAPÍTULO IV

DEL FUTURO-MUJER AL FUTURO-TRANSEXUAL

¿Otro discurso crítico?

Es difícil encontrar una denominación cuando se pretende saber el presente y el futuro del discurso femenino, ni las voces ni las expectativas son unitarias.

Se ha hablado de «postfeminismo»; Ma Antonietta Macciochi en *Les femmes et leurs maîtres,* 1978 (París, Christian Bourgois, ed.), ya lo empezaba, antes de la generalización del post; y de alguna manera puede ser aplicable a las tesis de Elisabeth Badinter (volveré sobre ello). Se habló de «un nuevo feminismo» refiriéndose al de la diferencia por oposición al antiguo o de la igualdad. En un sentido muy parecido se ha denominado «neofeminismo» al surgido a partir de mayo del 68...; como se ve, opiniones contrapuestas.

Para que haya un postfeminismo, éste debe haberse cumplido. Para que exista un neofeminismo, a su fenecimiento debe suceder una nueva manifestación.

Pero ya se trate de salud, óbito o renacimiento, en cualquier caso, a un estado de moderada actividad no sería extraño suponer que correspondiera al menos el ejercicio de: Otro discurso crítico.

Vayamos al desglose del enunciado.

«Otro discurso» puede entenderse en dos aspectos: como un discurso más o como un discurso «otro», diferente.

En el primer caso, no creo que sea pretencioso afirmar que las mujeres, desde nuestro acceso al espacio cultural, venimos, mal que bien, hablando, sumando nuestras palabras al *stock* acumulable-desechable-convertible del saber humano.

Que las voces sean muchas, aunque a veces banal, no deja de ser un logro liberador. Frente al *discurso uno,* frente a los monopolios del *sentido,* ya sean políticos, religiosos o de cualquier otro sectarismo, el «barullo» es señal de disidencia y diversidad. Por eso, ante los *oráculos* patriarcales, bueno es ponerse a parlotear y hacerse ver, con independencia del tino y la «substancia» de los asertos.

Esto vale para las épocas de penuria, represión o monopartidismo. Sin embargo, cuando el poder se muestra benevolente, la represión se ha tornado normalización sibilina, y la libertad democrática es un dato incontestable, la producción masiva de discursos tiene, como bien vieron los teóricos de la información, la contrapartida de saturar el medio, de generar entropía, y restar eficacia al mensaje, que queda así reducido a ruido.

Por lo tanto, si por «otro discurso» entendemos un discurso más, deberemos postergar la valoración al análisis de las condiciones actuales de la mujer.

Si, en cambio, lo que quiere darse a entender es la posibilidad de un discurso «otro», radicalmente diferente, entonces habría que desenterrar todos los argumentos a favor de un feminismo de la diferencia.

¿Se espera que nuestro discurso sea otro por ostentar ciertas peculiaridades, puntos de vista, etc., las suficientes como para enriquecer el acervo de saberes pero sin contravenir ninguna de las reglas básicas? ¿O más radicalmente se cree que existe lo irreductiblemente femenino, manifestándose en una simbología, un imaginario, una sensibilidad y un uso propios del lenguaje?

Toda una tradición de disputas y divergencias, imposibles

de zanjar de un plumazo, nos aguardan si optamos por esta segunda interpretación de «otro».

Discurso

A la palabra discurso nada objetaré. Frente a la arenga, el panegírico, la invectiva o la soflama, bien me parece este uso moderado de la palabra; siempre que en su significado de producción o práctica lingüística tengamos en cuenta la mutua relación de odio, dependencia, magia y limitación que con su usuario mantiene, en el sentido en que Foucault decía que: «no hay por un lado, discursos inertes, más que medio muertos ya, y después por otro, un sujeto todopoderoso que los manipula, los cambia, los renueva; sino que los sujetos discurrentes forman parte del campo discursivo, tienen en él su lugar, (y sus posibilidades de desplazamiento), su función (y sus posibilidades de mutación funcional)» (Foucault, «Réponse a une question», *Esprit,* 371, mayo 1968). A este tenor, y en cuanto mujeres que asumimos el papel de sujeto productor de discurso, tiene éste para nosotras todo un protocolo de prudencia que consiste en extrapolar los sesgos sexistas del lenguaje, tal y como hemos aprendido en los textos de Robin Lakoff, Marina Yaguello o García Meseguer, por citar algunas/o.

Crítico

Más problemático es el adjetivo «crítico», pues no resulta obvio que, si al fin nosotras, las mujeres, producimos discursos, diferentes o no, éstos tengan que adecuarse al paradigma de la crítica.

La crítica se inaugura con la *Kritik* kantiana. La razón se somete al juicio de sí misma, se desdobla para ocupar el lugar del fiscal y del acusado en el banquillo; quiere reconocer sus límites, denunciar sus pretensiones infundadas. Es con la postura crítica kantiana que la metafísica pierde sus prerrogativas, avanzando cariacontecida al aforismo wittgensteniano: «de lo que no se puede hablar, mejor es callar». La crítica

nace como postura mesurada y circunspecta, cuyo fin es «despertarnos del sueño dogmático» y reducir las pretensiones de la razón a los límites de nuestra experiencia.

El desarrollo de esta visión lo encontramos en la denominada «filosofía de la sospecha»: Marx, Freud y Nietzsche, cuya aportación consiste en desvelar el carácter ideológico de nuestro saber. Los discursos, más allá de su pretensión de verdad, responderían a unos intereses de clase, a pulsiones inconscientes y/o a dudosas posturas morales. Podríamos concordar con Vattimo en que ésta ha sido la característica principalmente aceptada en el pensamiento de nuestro siglo. La postura del intelectual, como también propugnó la Escuela de Francfort, consiste en desenmascarar los engranajes ocultos de la discriminación, la enfermedad, la manipulación..., todo un montaje instrumentalizador del saber, donde verdad y poder (Foucault) se confunden en un mismo proceso.

Decía Sloterdij, en su *Crítica de la razón cínica,* que toda la escuela crítica se asienta sobre el *«a priori* del dolor»: la opresión, el exterminio («¿cómo pensar después de Auschwitz?», Adorno). Y es ese talante triste, humano, trágico, el que menos perdura en nuestra sociedad de hoy, que en todo caso respondería a un *a priori* del hedonismo.

Y no sólo por esto, sino por otras razones afirmaba Vattimo en un artículo que abrió polémica, que la escuela de la sospecha no parecía ser ya un punto de referencia eficaz para nuestra cultura. Señalando como causas que «en el plano teórico podría pensarse que fue destruida por su radicalización: No sólo son sospechosas las ideologías; también es sospechosa la convicción de que se pueda criticar la ideología llegando a un fondo verdadero de las cosas... En el plano práctico, el proyecto de eliminar todas las opacidades de la conciencia y de la sociedad chocó con los resultados totalitarios de las revoluciones comunistas». (Vattimo, «De la ideología a la ética», *El País,* 8 enero 1987.)

La apelación a la verdad desnuda, al mundo real, así como al sujeto, a la identidad, a la historia, es criterio que parece estar cayendo en picado por inadecuación con el momento actual. Y aún cuando no se entrevé un ejercicio racional que no sea en algún sentido ilustrado, tomando al menos es-

tos conceptos como ideales regulativos, las mujeres deberemos tomar en cuenta todas estas consideraciones a la hora de asumir o no una postura crítica con acepción fuerte.

Pero no quisiera concluir mi referencia a este debate sin comentar una anécdota irónicamente esclarecedora. Entre las múltiples aportaciones en una polémica como ésta, que pretendía comentar la dirección del pensamiento último que a todas las personas pensadoras nos afecta, Emilio Lledó, resumiendo la postura de Vattimo en un mínimo que, si bien aceptaba, le parecía claramente insuficiente, escribía: «¿qué nos queda, pues? El diálogo entre caballeros».

A mí, que tengo mis ideas sobre la cuestión de la crítica, me resulta sin embargo difícilmente discernible en qué sentido podría yo hablar «como un caballero».

Hechas estas salvedades preliminares, creo que podemos ya intentar entrar en la cuestión que nos ocupa: la mujer y la filosofía, la mujer en la filosofía, el pensamiento sobre la mujer, las alternativas del pensamiento feminista en el panorama contemporáneo.

Tres van a ser mis ejes de reflexión, al hilo de tres situaciones personales recientes: un almuerzo con Luce Irigaray, una mesa redonda con Elisabeth Badinter a la que no asistió, pero de la que me quedó el regalo de su último libro por parte de la organizadora, y una entrevista con Jean Baudrillard en la que estuvimos comentando un artículo suyo que acababa de publicar.

El futuro-mujer

La posibilidad de la aparición de lo femenino en el horizonte del pensamiento como futurible, conclusión, crisis, apertura, estética o falacia —que de todo tiene un poco , ha sido posibilitado tanto por el desarrollo del movimiento feminista teórico y práctico, la progresiva incorporación de la mujer al espacio público, etc., como por una determinada coyuntura conceptual del llamado postestructuralismo.

A partir del estructuralismo y de la filosofía francesa de los años sesenta, va haciéndose patente un paulatino deterioro de la visión dialéctica.

Frente a Hegel, para quien la contradicción y la diferencia quedarían subsumidas en el desarrollo del *Sistema,* se retorna a pensar la *historia* de la filosofía —desde Parménides, Platón... como una pugna por establecer el orden de la identidad, de lo *mismo;* en el extremo opuesto queda abierta la liberación por adentramiento en lo *otro,* lo múltiple, lo disperso, lo marginal, la diferencia. A este esquema aceptado responden filosofías como las de Deleuze, Derrida, Foucault...

Según Deleuze, la diferencia sería lo singular, lo individual, el acontecimiento, lo irreductible a la identidad, a las síntesis superadoras. A un pensamiento de la representación se opone un pensamiento diferencial, no contradictorio; lo cual no implica caer en lo irracional, sino reconocer que en el origen no está el *ser* uno e idéntico, sino la diferencia originaria.

«En tanto inscribamos la diferencia en el concepto en general, no poseeremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación» (Deleuze, *Repetición y diferencia,* 1972, p. 105).

El modelo para el pensamiento de la diferencia es, desde que en 1962 Deleuze publicara *Nietzsche et la philosophie,* este filósofo alemán. Nietzsche en esa relectura quedará definido por su afirmación de lo múltiple, del azar, del juego, del devenir, de la diferencia, de la afirmación de la vida en suma. Una inversión de los valores que desvele la genealogía del resentimiento y supere nuestra reclusión en la mala conciencia, la culpa y el pecado.

Este mismo planteamiento es el que sigue Derrida en su primera etapa: todo un intento de pensar desde la diferencia y la alteridad, asumiendo no únicamente a Nietzsche sino también a Heidegger cuando escribía:

> Para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento en tanto que concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del

pensar es, en términos provisionales, la diferencia en tanto que diferencia [Heidegger, *Identidad y diferencia].*

Para Derrida pensar en y desde la diferencia significa situarse en los márgenes. «La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del espaciamiento por el que los elementos se relacionan unos con otros» (Derrida, *Posiciones,* Valencia, Pretextos, 1977, p. 36). Un juego que remite no a una presencia del *sentido* sino a su ausencia originaria.

Este intento de acabar con la hegemonía del discurso de lo *mismo,* y pensar desde la diferencia, es el que anima a Foucault para, tras constatar la muerte del hombre, apostar decididamente por «la insurrección de los saberes sometidos».

Basten estas sucintas notas para recordar un poco el ambiente conceptual de los años sesenta-setenta en lo que a nuestro asunto se refiere.

El desplazamiento era sencillo, si bien ninguno de estos filósofos pensó en aplicar a la mujer sus hallazgos; una vez más la mujer no existía como objeto, ni apenas como sujeto filosófico. Pero no es casualidad que sea a partir de la generalización de este clima filosófico que el feminismo de la diferencia se concrete (segunda mitad de los años setenta), aun cuando apenas se dé una efectiva interrelación entre ambas tendencias. (Curiosamente, van a ser las italianas quienes mejor lean y apliquen al asunto femenino las aportaciones de la filosofía francesa: Patrizia Magli, Rosi Braidotti, Silvia Vegetti... por ej.)

El desplazamiento, repito, era sencillo, y sorprende que no se haya desarrollado más. ¿Quién más inmerso en las oscuras y silenciosas aguas de lo *otro* que la mujer? Privada de discurso, de razón, de identidad, confinada en la diferencia, ¿quién más excluida del *ser* único del saber y condenada por tanto a una ausencia originaria y perpetua, escamoteada de la economía de la representación para aparecer únicamente como la imagen creada por y para otro? ¿Cabe una reivindicación de la vida que no tome en cuenta su función preeminente a este respecto? ¿Es desde otro colectivo más urgente

una real inversión de los valores que acabe con la genealogía patriarcal del resentimiento?

Si el logro de lo *otro* era la esperanza, no cabe duda de que, desde esta coyuntura conceptual, aunque los filósofos no lo hubieran dicho, el futuro iba a ser mujer.

Este lugar de construcción del futuro-mujer es el que pretende ocupar Luce Irigaray, sin duda la más profunda investigadora desde el nuevo feminismo o feminismo de la diferencia, aún cuando ella no estaría en modo alguno de acuerdo en ser deudora de las anteriores concepciones aquí descritas.

Para Luce Irigaray, la llamada crisis de la Modernidad lo es, en todo caso, de la cultura patriarcal:

> El sujeto se ha escrito siempre en masculino, incluso si se quería universal o neutro: [...] el hombre ha sido el sujeto del discurso: teórico, moral, político (L. Irigaray, *Étique de la différence sexuelle,* París, Minuit, 1984, p. 14).

Este es el discurso, la lógica, el sujeto agotado; en el campo femenino está casi todo por hacer: Repasar la historia de la filosofía, ella misma lo ha efectuado en sus libros, Nietzsche, Platón, Husserl, Heidegger etc. «Para cada filósofo —comenzando por aquellos que han determinado una época de la historia de la filosofía— es preciso señalar cómo se opera la ruptura con la contigüidad material, el montaje del sistema, la economía especular» *(Ce sexe qui n'en est pas un,* p. 73).

Reflexionar sobre el lenguaje, investigación que viene actualmente realizando. «Se trata sobre todo de cuestionar el funcionamiento de la "gramática" de cada figura del discurso, sus leyes o necesidades sintácticas, sus configuraciones imaginarias, sus redes metafóricas, y también, ciertamente, eso que ella no articula en el enunciado: sus silencios» *(ibídem).*

Y así, al menos al comienzo, no se trataría de construir una teoría de la mujer como sujeto u objeto, pues los conceptos de «yo», «ser», «substancia», y la pregunta metafísica por excelencia «¿qué es?», no son, según la autora, aptos para ajustarse a la fluidez femenina. En primer lugar y urgentemente hay que detener la maquinaria teórica en su pretensión

de producir una verdad y un sentido unívocos. Habría que remodelar la lógica, la dialéctica, el pensamiento de la diferencia como generador de sentidos múltiples, difusos, abiertos... aprender a gestionar apropiada y femeninamente el universo simbólico. Para, finalmente como intenta en su último libro *Sexes et parentés,* reconstruir una genealogía propia, frente a la legitimación patriarcal y el Dios masculino, en la relación madre-hija y en una mitología y teologías femeninas.

> Nos falta, a nosotras sexuadas, según nuestro género, un Dios para compartir, un verbo para compartir y para llegar a ser. Definidas como substancia-madre, a menudo oscura, oculta, del verbo de los hombres, nos falta nuestro sujeto, nuestro sustantivo, nuestro verbo, nuestros predicados: nuestra frase elemental, nuestro ritmo de base, nuestra identidad morfológica, nuestra encarnación genérica, nuestra genealogía [*op. cit.,* París, Minuit, 1987, p. 83].

Indudablemente, la tarea es enorme. El riesgo de embarrancar en lo irracional, mi crítica de la inaprensibilidad de ciertas nociones, suspicacias frente a una lógica «otra», el peligro de anclarse en un anacronismo intentando rehacer una historia y unas fases que nos impedirían llegar nunca al momento presente... no la conturbaron ni un ápice, seguía allí, sonriendo segura con sus penetrantes ojos azules, en el pequeño restaurante del 15ème. Como ella misma había escrito, sólo «hablando-mujer» (parlant-femme) se puede procurar un lugar a lo «otro» femenino.

Ciertamente, para Luce Irigaray, el futuro es mujer.

Intercambiabilidad de papeles: ¿un presente andrógino?

El lugar de la diferencia acepta un tiempo propio, no puede preocuparle responder a una problemática filosófica más acorde con la década anterior, pues asume desde su perspectiva un retraso, una ausencia, de siglos. En todo caso, y si se aceptan sus postulados, el fallo lo habrían cometido los filósofos de la diferencia que no aceptaron como su nódulo funda-

mental a explorar: lo femenino, centro neurálgico de lo otro, lo fragmentario, la dispersión.

Pero si tal posición no nos convence o queremos partir de la coyuntura filosófica o pragmática actual, la percepción de la situación puede ser bien diferente.

En las antípodas de Luce Irigaray nos encontramos con el libro de Elisabeth Badinter: *L'un est l'autre.* Para ella no habría modelos eternos y necesarios en la relación entre los sexos. La historia, incluso la prehistoria, nos habría ofrecido ya todas las combinaciones. La complementariedad de los sexos en el paleolítico: el uno y el otro. La hegemonía femenina de las diosas madres en el neolítico. La aparición del patriarcado a partir del final de la edad de los metales: el uno sin el otro. La guerra de los sexos, para llegar a la época de la semejanza, la actual: el uno es el otro.

No habría razones ni biológicas ni psicológicas para los patrones de conducta diferenciados e irreconciliables. Queda, bien es cierto, el hecho de la maternidad, pero que, reducido a su trasunto físico —gestación y alumbramiento , y diferenciado del «maternaje» —cuidado y crianza de los hijos , tarea ésta ejecutable indistintamente por varones o mujeres, posibilita un acercamiento e intercambiabilidad de los papeles considerable.

El reparto de las tareas del hogar y del cuidado de los niños, el fin de la división social del trabajo, la emancipación de la mujer, configuran, según la autora, una nueva situación: «la extrañeza desaparece para dejar lugar a la familiaridad, perdemos con ello, puede ser, un poco de pasión y de deseo, pero ganamos en ternura y complicidad...» *(op. cit.,* París, éditions Odile Jacob, 1986, p. 245).

En el seno del intercambio de papeles, la maternidad vuelve a ser envidiada como el mayor límite impuesto al sexo masculino; comparadas con él, las desventajas femeninas referidas a fuerza, envergadura, se adelgazan y carecen de importancia. Ante la imposibilidad de dar a luz, los varones tienen ante sí todo un trabajo psicológico que replantea y feminiza su ligazón paterno-filial.

El panorama que describe Badinter es cooperativo, amable; las diferencias se reducen para constatar una antigua verdad que la historia ha pugnado por negar: «Todos somos an-

dróginos... Masculino y femenino se entrelazan en cada uno de nosotros...» (p. 269) .

El mito ya fue expuesto por Aristófanes en el *Banquete* de Platón. Tres sexos primigenios: varón-varón, mujer-mujer y mujer-varón, habrían sido divididos en dos como castigo de los dioses; así, los descendientes de cada uno de estos pares buscarían su otra mitad, el amor es «el deseo y la persecución de ese todo» perdido. También Marcuse proponía el modelo andrógino, como fin del hombre unidimensional, del universo represivo; la liberación de todas las facetas del individuo nos adentraría en este lúdico e indiferenciado reinado del Eros.

Este horizonte de semejanza de los sexos suscita, según comenta la autora, tres actitudes diversas: el escepticismo, el pesimismo o el optimismo.

La primera, el escepticismo, viene a consolidarse en una especie de fatalidad de varón bien afincado, que sólo le otorga a tal perspectiva el valor de ingenuas utopías feministas. Lr sociobiología, pugnando por fundar las diferencias en la fisiología, opondrá la diversa lateralización del cerebro según los sexos o el predominio de hormonas agresivas-activas masculinas frente a las pasivas femeninas.

El pesimismo se oculta en todos aquellos que aprendieron bien el fundamento de la cultura patriarcal. La ley, la genealogía, la paternalidad, el intercambio de mujeres como fundamento del tabú del incesto y entrada en la civilización (Lévi-Strauss *dixit), el falo* como significante universal —«la femme n'existe pas»— (Lacan)... etc. Sin impugnar minuciosamente esta visión sexista de la cultura —que ha sido la nuestra , la feminización no puede sino sentirse, inconsciente o conscientemente, como un retroceso, un empobrecimiento, una degeneración.

Por último queda el optimismo, para cuyo ejemplo la autora nos cita a E. Morin en *El paradigma perdido:* «Se ven surgir en el hombre aspectos femeninos... un ser de complejidad inestable, capaz de pasar de la dureza sin piedad del cazador guerrero a la dulzura, la bondad, la piedad de la parte femenina-maternal que él conserva en sí... Ninguna duda, en nuestra opinión, de que el hombre se "humaniza" desarrollando su feminidad genética y cultural» *(op. cit.,* p. 288).

Sin embargo, yo opondría unas ciertas medidas de prudencia y sospecha a tan felices optimismos:

a) Felicitarse apresuradamente por la feminización de los sexos puede, dando el proceso por concluido, ser el más contundente freno a los pasos de realización que las mujeres tenemos aún que recorrer.
b) La salvación por el advenimiento de lo femenino como lo otro, lo diferente del poder, el reino de la vida y de la «sentimentalidad» —lo que Celia Amorós caracteriza como «depositarias mercenarias de las utopías»-, suele convertirse en la trampa que nos encierra como «reserva espiritual» en una simbología abstracta, falseada, que a la carga mesiánica opone muy pocas conquistas individuales.
c) La feminización de la época, celebrada como crisis de la Modernidad, no impugna ninguna de las arbitrarias divisiones de valores (masculino = razón, ley, historia, producción, verdad, etc.; femenino = sus contrarios); únicamente sentencia una moda que volverá a olvidarnos cuando la cultura retorne a sus fundamentos «fuertes».

En cualquier caso la feminización de la que aquí se habla no representa el imperio de la identidad que Luce Irigaray busca reencontrar y recrear. Se trata meramente de suavizar el modelo «macho agresivo», para llegar a una tipología *light* intersexual y amable más acorde con la cultura narcisista, *Ynass-mediática* y encantada, un tanto *yuppie,* que, por ejemplo, Lipovetsky ha propuesto en sus libros: *L'ère du vide* o *L'empire de l'éphémère.* Satisfacer el imperativo hedonista del yo, completar el narcisismo, y para ello: enamorarse, procrear o simplemente ver la tele.

Badinter, que valora positivamente esta situación, lamenta lo que de pasional perdemos con el proceso; la ternura amigable vendría a sustituir a las pasiones trágicas, los gestos sublimes, el deseo insaciable y el *fatum* romántico.

Todos somos transexuales

Vayamos un poco más lejos en la percepción del presente.

Badinter, con la experiencia un tanto apresurada de la antropología, la revisión histórica y la mirada sociológica, ha introducido el andrógino de Marcuse en el gasofonado mundo feliz de Lipovetsky. La pérdida es de profundidad. No obstante, si hacemos caso al aserto de que «lo más profundo es la piel», la androginia feliz más o menos *yuppie* no implicaría un abandono neutralizado de las diferencias, sino toda una potenciación de lo gestual, del cuerpo, del maquillaje, de las teatralizaciones diversas de la seducción. Entiéndaseme, no estoy haciendo una valoración del hecho, sino una descripción, más adelante veremos si en todas estas caracterizaciones hay algo de aprovechable; aún en el caso del repudio más total, de nada nos serviría ignorarlas por razón de nostalgias emotivas, políticas o naturales.

Las fases en este ya largo proceso de la mujer por su emancipación habrían ido, a grandes rasgos, desde la ausencia, la discriminación, la pugna por la igualdad, la reivindicación de la diferencia específica, hasta la proliferación de las diferencias múltiples.

¿Cuál sería la actual? Yo misma, en mi libro *La seducción de la diferencia* (Valencia, Víctor Orenga, 1987), proponía sumergirnos en esta proliferación como forma de solventar las desventajas de los estadios anteriores, sin embargo, la entropía se alza amenazante en todas las tácticas de superproducción de individualidades y rasgos propios, y esto es algo que hay que tener en cuenta. La apuesta por la apariencia, intentando salvar las falacias del sujeto y la ausencia, de la identidad, nos aboca a la teatralización de la superficie; la suma de los comportamientos heterogéneos, los roles asumidos no por el fatalismo de la biología sino por el imperativo del juego y del placer, la multiplicación de las diferencias en suma, nos conduce a la indiferenciación. Y es aquí donde el artículo de Baudrillard («Nous sommes tous des transsexuels», *Liberation,* 14-10-1987) me parece extremadamente lúcido.

El modelo estético de los ochenta no es la feminidad —ni

la masculinidad, por supuesto , sino el de una androginia mutante, frankesteniana (Michael Jackson), hasta la monstruosidad estereotipada y trivial (Gurruchaga), imperio de silicona y muñeca hinchable (Cicciolina), fase mutante y galáctica (en múltiples grupos de tecno-pop), imagen ambigua (Bosé) o lujo de la transformación (Boy Georges, David Bowie). La mujer juega al exceso escénico y artificioso (Nina Hagen, Alaska), un plus irreal e irónico: Madonna es una «Lolita» mórbida y artificial; incluso el *boom* Sabrina obedece, dentro de una carnalidad clásica, al gusto por la desmesurada histriónica y *kitsch.*

No existe propiamente el erotismo, y el deseo, sino un barroco frío, *cool,* hierático en su paroxismo. En palabras de Baudrillard: «Pornografía postmoderna si se quiere, donde la sexualidad se pierde en el exceso teatral de su ambigüedad y de su indiferencia». Es en este sentido en el que se puede hablar del «modelo transexual» como paradigma estético de nuestro presente.

> Lo transexual es a la vez un juego de la indiferenciación (de los polos sexuales) y una forma de indiferencia al goce, al sexo como goce. Lo sexual se dirige hacia el goce (es el leitmotiv de la liberación sexual), lo transexual se dirige hacia el artificio, cualquiera que éste sea, anatómico, cambiar de sexo, o el juego de los signos del vestir, morfológicos, gestuales, característicos de los «travelos» *[op. cit.].*

Baudrillard extrapola este régimen del «travestí» a otras manifestaciones sociales. El pastiche, lo *kitsch,* el cuidado de la imagen, el eclecticismo, el juego de artificio, la prótesis, la ingeniería genética de lo social... impregnarían el arte, la política, la arquitectura, la teoría, la ideología, la ciencia...

Aquí el filósofo es mucho más radical que Badinter. El universo *mass-mediático,* narcisista, *light,* no nos aboca a una cultura del yo donde la semejanza de los papeles abre paso a una identidad más reposada, de tareas compartidas y relaciones amigables; no estamos ante una feminización de los sexos, sino ante su travestización. El arte del espectáculo, la retórica de la publicidad, la celeridad del puente aéreo y la aldea pla-

netaria con antena parabólica, fluidifican nuestros gestos hasta convertirnos en fugaces hologramas, ráfagas de láser seductor.

> Nosotros no tenemos ya tiempo de buscarnos una identidad en los archivos, en una memoria, en un pasado, ni por otro lado en un proyecto o en un porvenir. Nos hace falta una memoria instantánea, una referencia inmediata, una suerte de identidad publicitaria que pueda verificarse en el instante mismo.

El *look* sustituye a la identidad, existimos porque otros nos ven, y en este ser mirados se agota nuestra esencia. El triunfador es aquel que mejor gestiona su imagen, el *rmánager* de su propia seducción.

Si esto es así, y a mi modo de ver no puede negarse que retrata una parte de la sociedad y la vanguardia estética del mundo de la comunicación, se habría rebasado con mucho la descripción efectuada por Badinter; y la tarea propuesta por Irigaray, como ella lo pretende, se movería en parámetros totalmente ajenos. Lo que habría que encarar, en contraposición a una común, aunque diversa, aceptación de la hegemonía de lo femenino, que ambas autoras comparten, sería la efectiva superación de la etapa femenina en lo social, sin que ésta haya podido cumplirse. En palabras de Baudrillard: «Retrospectivamente, este triunfo del transexual y del travestí, arroja una extraña luz sobre la liberación sexual de las generaciones anteriores. Ésta, lejos de ser, según su propio discurso, la irrupción de un valor erótico máximo del cuerpo, con una asunción privilegiada de lo femenino y del goce —*juissance*— (habiéndose más bien reservado lo masculino al dominio de la potencia *puissance),* no habría sido quizá sino una fase intermedia hacia la confusión de los géneros. La revolución sexual no habría sido quizá más que una etapa decisiva hacia la transexualidad».

Esta interpretación, por más que nos deje decepcionadas e insatisfechas, nos libera de ese optimismo histórico presente en las falacias de la feminización del fin de siglo. ¡Ya nos parecía a nosotras que la moda no nos iba a regalar nada por lo

que no hubiéramos laboriosamente peleado! La caída del prototipo viril, la feminización de los gestos, y la sofisticación recubriendo la fría piel de la cibernética, no nos ofrece el regalo de ningún protagonismo merecido. Como siempre, se trata de otra cosa.

Los trabajos de Eurínome

> En el principio Eurínome, la Diosa de todas las cosas, surgió desnuda del Caos, pero no encontró nada sólido en que apoyar los pies y, en consecuencia, separó el mar del firmamento y danzó solitaria sobre las olas. Danzó hacia el sur y el viento puesto en movimiento tras ella pareció algo nuevo y aparte con que poder empezar una obra de creación. Se dio la vuelta y se apoderó de ese viento norte, lo frotó entre sus manos y he aquí que surgió la gran serpiente Ofión. Eurínome bailó para calentarse, cada vez más agitadamente, hasta que Ofión se sintió lujurioso, se enroscó alrededor de los miembros divinos y se ayuntó con la diosa[...] Luego [la diosa] asumió la forma de una paloma aclocada en las olas, y a su debido tiempo puso el Huevo Universal[...] De él salieron todas las cosas que existen[...] Eurínome y Ofión establecieron su residencia en el monte Olimpo, donde él irritó a la diosa pretendiendo ser el autor del Universo. Inmediatamente ella le golpeó en la cabeza con el talón, le arrancó los dientes de un puntapié y lo desterró a las oscuras cavernas situadas bajo la tierra. [...]
>
> Eurínome («amplio vagabundeo») era el título de la diosa como la luna visible; su nombre sumerio era Iahu («paloma eminente»), título que más tarde pasó a Jehová como el Creador. Fue en forma de paloma como Marduk la dividió simbólicamente en dos en el Festival de Primavera babilónico, cuando inauguró el nuevo orden mundial [Robert Graves, *Los mitos griegos,* t. I, Madrid, Alianza, 1985, p. 31].

A partir de este momento la historia nos resulta conocida. Eurínome fue clausurada en el gineceo, trabajó laboriosamente en la *domos,* celebró la prostitución sagrada de las vestales, fue tañedora de flauta en Corinto, hilandera en un burgo, beguina en una abadía de Flandes, partera quemada por bruja en el

s. xvii, sufragista sindicalista en la Inglaterra de finales del xix, cenetista airada en la Segunda República española... Eurínome pasó millones de horas, miles de días, centurias enteras encerrada entre las cuatro paredes de su hogar, y mientras remendaba la ropa y limpiaba los mocos a los críos, con una confusa memoria triste, recordaba aquel tiempo en que había danzado desnuda sobre las olas, feliz, poderosa, y en vano intentaba explicarse de qué desolada manera había ocurrido todo.

Hoy Eurínome ha salido tarde del despacho, y ha encendido el *cassette* de su auto al tiempo que circula por la ciudad colapsada, seguramente llegará tarde a su cita con Ofión.

¿Cómo empuñar el presente?, ¿cómo resolver el pasado? A través de estas páginas he querido hacer un repaso de algunas de las teorías y presupuestos que en el pensamiento, y en el pensamiento mujer se nos ofrecen. Pues si la mujer aparece dispuesta a sondear u ocupar diversos conceptos, debe ser dueña de sus redes lógicas y estratégicas en las filosofías que los utilizaron. Y en el debate actual, tener los elementos para ubicarse en la Modernidad, en la Ilustración pendiente o en su crisis. Determinar qué uso de la razón reclama: débil, crítica, comunicativa...

Independientemente de la posición que se adopte, a mi modo de ver, el discurso femenino tiene tres tareas o campos de expansión.

En primer lugar saldar las lagunas del pasado. Se trata de reescribir una historia propia, paliar esa ausencia chirriante. Ello implica un cambio en el punto de vista de aquello que hasta ahora se ha considerado importante guardar en la memoria colectiva de los pueblos. Rescatar el lugar de la mujer en la sociedad, en el trabajo, en la vida cotidiana de las diversas épocas. Incluir sus realizaciones en las historias de las disciplinas: la ciencia, la literatura... Revisar las orientaciones sexistas y los olvidos en los saberes pretendidamente neutros: biología, psicología, antropología, filosofía, etc. Elevar a la categoría de saberes de primer rango aquellos donde sus aportaciones han sido más numerosas: artesanía, hilado, tradición oral, recursos culinario-médicos...

Junto con ello, y en segundo lugar: la vigilancia y crítica

del presente. Una constante alerta frente al sexismo cotidiano: imagen y publicidad, textos educativos, lenguaje, medios de comunicación, modas intelectuales falsamente emancipadoras, teorías científicas o sociales que reproducen los antiguos modelos, medidas políticas discriminatorias...

Y finalmente un amplio terreno de creación. Pues, con respecto a nuestra ausencia de la cultura patriarcal, mucho es lo rescatable; pero no debemos engañarnos, el mejor ejercicio de sofocación de un colectivo es la negación de su cultura propia y la incorporación y adaptación a la dominante. La gran parte de lo que podría haber sido nuestra historia, nuestro punto de vista, ha sido primero abortado y después anulado en su transmisión. No se pueden inventar las raíces; o se tienen, y entonces hay que luchar por su libre expresión, porque a una «se le salen por la boca», o no se encuentran, aún en su perentoriedad y urgencia, simplemente porque no existen, y entonces es vano y ficticio forzarlas. Hay algo mentiroso y estéril en agotarse buscando quiénes somos en realidad, porque tal vez seamos apenas nada más que un punto, un cuerpo, un lugar, una perspectiva, y en eso estriba nuestra ventaja. Si efectivamente constituimos algo más que eso, nuestra creación acabará por mostrarlo, en caso contrario nada hay de malo en inventarlo a partir de aquí.

Crear, crear... lugares habitables para el deseo, para la pupila, para la palabra. Crear en la desmesura, en el exceso, sin intentar constreñirse a la justeza exacta de la identidad perdida. Iniciar trazos, dejar pistas falsas, estelas colgadas de espirales que se convierten en círculos o geometrías imposibles. No hay un lugar correcto para un imaginario que nunca ha existido, ni espacio para la duda moral y paralizadora por si nuestra voz engrosa las arcas del contrario.

Crear un mundo femenino es crear un mundo donde las mujeres creen. Cualquier autocensura nos perpetúa en el silencio, la inseguridad y la culpabilización que durante tanto tiempo ha sido nuestra morada.

La indagación de lo *Otro* nos da pistas, la travestización de los sexos nos libera de una reconstrucción paradigmática y salvífica. Todo es fluido, cibernético, hiperreal.

Eurínome arregla su maquillaje frente al espejo retrovisor, ha aprendido a pararle los pies a los Marduks babilónicos, sabe que esta noche danzará otra vez desnuda sobre las olas y que cuando se le maneja bien Ofión puede resultar un reptil encantador.

CAPÍTULO V

EL LEVIATÁN BONDADOSO

El disket se introduce en el ordenador, la pantalla fosforescente parpadea, se cruza de rayas horizontales y presenta títulos y contenidos. Inmediatamente reproduce un espacio galáctico, las naves aparecen sin cesar bombardeando misiles, los estallidos luminosos nos rodean, hay que huir ágiles mientras disparamos las descargas defensivas, un delirio apocalíptico entusiasma nuestros dedos, hecatombes mínimas, digitales, pueblan la superficie donde el pequeño terror y la pequeña aventura nos tienen atrapados...

Los tiempos se piensan según metáforas diferentes, se aproximan a sí mismos a través de imaginerías renovadas, por eso la estética no es tanto la tensión creadora cuanto el ropaje preciso que hace holgadas y deseables las más inconscientes certezas de una época. ¿Cómo pensar hoy el poder? Asombra constatar sus transformaciones en las últimas décadas.

Hubo un momento en que el poder era preciso, contundente; su rostro de Leviatán airado emergía como un pedestal irascible, pertrechado con todas las armas, los saberes, las aquiescencias. ¡Qué sencillo!: el poder teocrático, el poder absoluto... imposible no encontrar su rastro mayestáti-

co, bastaba bajar en línea recta desde la cúspide de una pirámide o levantar la peluca empolvada del Rey Sol para encontrar la calva trepanada o llena de afeites del hijo de dios sobre la tierra. Tal justeza de adecuación entre el concepto, la representación y su objeto nos hace temblar de placer con la experiencia de las relaciones *naif* y primitivas, nos hace temblar de pavor ante los cuerpos empalados, las penitencias milenaristas, la supervivencia raquítica de la fábrica o el burgo.

Pactar un poder mejor, representativo, racional, encaminado al progreso hacia lo óptimo, fue el empeño ilustrado. Pero ¿realmente hay un poder bueno y un poder malo?, ¿basta la concurrencia de la razón para trocar la tiranía en orden respetuoso?, ¿es posible un ejercicio de la acción comunicativa (Habermas *dixit)* que nos devuelva el uso de la razón y de la libertad en el proyecto incompleto de los ideales ilustrados?, ¿cómo limpiar al poder de su cara nefasta, congénita, después de tantas escuelas que nos han enseñado que no había en él ni una brizna salvable? El proyecto ilustrado concluyó, para algunos, con la apocalipsis de su cumplimiento, salpicado de ignominia hasta los campos de exterminación. Primero con Weber, después con la Escuela de Francfort, finalmente con el postestructuralismo, aprendimos a desconfiar del poder, a verlo en todas partes, investido de una razón que respondía a la mejor de sus coartadas. El poder era intrínsecamente perverso, la razón definitivamente hipócrita. El modelo dialéctico resguardaba un camino: sólo el mal poder, el que pertenecía a la clase explotadora era hediondo; sólo la falsa razón, en el fondo ideología engañosa, nos condenaba a la alienación. Había que cambiar al sujeto detentador del poder, ejercer la crítica desenmascaradora de la ideología, tomar conciencia de la realidad, y transformarla. Nada en última instancia quedaba anulado: sujeto, realidad, conciencia, *praxis,* verdad... esperaban impólutos la subversión que los tornaría liberadores. Si la tarea emancipadora no se había llevado a cabo, era en gran medida por la ausencia de un modelo que nos mostrara en qué consistía-el mecanismo de la explotación; el materialismo histórico y la dialéctica nos dotaban de los elementos conceptuales necesarios para analizar el decurso del poder, la incon-

testable legitimidad moral de la opresión ponía en los brazos las armas revolucionarias.

No es aquí el momento de analizar las causas de la caída de los marxismos como modelos hegemónicos de interpretación de la realidad: su cumplimiento, el estalinismo, el Gulag, mayo del 68, las diversas críticas de los intelectuales a su vulgata fanatizada y triunfalista, la lejanía de los fascismos y el auge del liberalismo neoconservador han contribuido a ello. Lo que más me interesa señalar son las diversas configuraciones del poder, cómo conceptual, afectiva, políticamente, hemos ido aproximándonos y pensando el poder de una manera diferente, y sobre todo cómo en el curso de menos de una veintena de años éste ha ido perdiendo para la vanguardia intelectual casi todas las características del modelo dialéctico clásico. Pensar, sentir el poder hoy, en las postrimerías del siglo, es para mí contemplar ese alejamiento del modelo dialéctico, la plena zambullida en una configuración estratégica y su deriva difusa hacia el reino de la simulación. Para todo ello, un filósofo clave en esta inflexión epistemológica: Michel Foucault; acercarnos a su analítica nos posibilitará desbrozar los signos de este Leviatán bondadoso, estratega invisible, piloto de videojuego.

¿Cuántos poderes?

A fuer de no precipitarnos en la más vulgar metafísica, habremos de empezar admitiendo que «el Poder» no es nada, al menos nada unitario, homogéneo, ideal, transhistórico. En la multiplicidad de sentidos que agrupamos bajo esta palabra, se puede, creo, establecer dos grandes grupos de referencias: el Poder como estamento, gobierno, institución, macroestructura...; y el poder como facultad, voluntad de, potencia, posibilidad... Ambos significados estarán imbricados entre sí dado que el poder estamental es tanto el poder que a mí me falta, cuanto el que me constituye, me penetra. El Poder, con mayúscula, aumenta en la medida que se acrecienta mi impotencia, o la delegación subsidiaria de mi poder en el Poder. Dependiendo del lugar, el tiempo, la clase en la que me sitúe mi

relación con el poder variará tanto en mi percepción como en mi valoración. El aparato lógico-conceptual de que me dote para analizarlo conformará asimismo mi visión de él.

Como antesala, antes de ocuparme del poder estratégico y su vigencia, quisiera distinguir a vuelapluma algunos modelos de configuración general del poder; dada la amplitud del tema me limito a una mera precisión terminológica.

El poder absoluto se manifiesta monolíticamente, ordena y prohibe, la represión es su arma, hasta la administración de la muerte de sus súbditos, si es preciso; su justificación es natural, moral y religiosa, divina en suma. La gesta y el terror son su parafernalia. En última instancia y en sus grados menos burdos, se trata de un «sistema» autorregulado, que prevé y ajusta sus desviaciones, en una circularidad presuntamente sin salida, maquiavélica. Su coartada es pensarse como un todo, el orden es su ley; verdad y poder representan una adecuación tan precisa, que toda desconfianza frente a su identidad resulta sospechosa, no para el poder sino para el individuo que osa oponerse y al que, por el bien de todos, habrá que eliminar.

El modelo dialéctico rompe este monolitismo ofreciendo una visión dual del poder; simplificando al máximo está: el mal y el buen poder, la clase opresora y la clase oprimida, la ideología y la verdad. Frente a la legitimidad divina opone la sospecha. El saber deja de ser unitaria superficie para convertirse en caja de doble fondo, espesor de mendaz ocultamiento. Gnoseológicamente se efectúa un proceso de duplicación, el poder es doble, el saber también. Esta dualidad ontológica primaria garantiza el dinamismo dialéctico, la lucha de contrarios y la superación.

El modelo estratégico. El poder no es lucha de contrarios sino una situación estratégica dada, una relación de fuerzas, en la que cada una de ellas afecta a otras y es afectada por ellas, diseñando una compleja y cambiante red, de nudos o engrosamientos momentáneos: las instituciones. No hay lugar de resistencia privilegiado porque el poder penetra todos los puntos de este modelo microfísico.

El poder como simulacro. El poder no existe sino como representación de sí mismo, red inercial se mantiene por la

aquiescencia de los sujetos, basta con que lo retemos a serlo total para que éste se resuelva en la ineficacia. La indiferencia ha sucedido a la sociedad disciplinaria.

El declive del modelo dialéctico

El modelo estratégico surge de un alejamiento del dialéctico, perceptible en el pensamiento filosófico desde finales de los sesenta; no puedo aquí entrar en ello, sino recordar algunos rasgos.

La visión dialéctica empezó a declinar en el seno mismo del freudo-marxismo. La dialéctica negativa de Adorno insinúa ya una matización y toma sus precauciones frente a la positividad de la razón. El estructuralismo representa otro ataque duro ante el que poco pudieron Sartre o Lefebvre como defensores del esquema marxista, ni Althusser avanzando su síntesis...

Con ella, y a la vez, la historia comienza a lanzar sus cantos de cisne. Frente al progreso dialéctico y la diacronía, prevalecen los modelos sincrónicos; estratos, series, estructuras, acontecimientos, regularidades... son conceptos que toman el relevo. La ausencia y la deseabilidad del cambio revolucionario, una sensación global de «haber salido de la historia» (Canetti), nos acercan a lo que Lefebvre llamó «el nuevo eleatismo».

Dos fases han caracterizado este decurso: en primer lugar, la multiplicación de los motores, de los nudos dinámicos, reverberación plurifocal, efervescencia de fuerzas que optimizan la movilidad. Imposible encontrar puntos antagónicos, síntesis englobadoras, y por lo tanto líneas de superación. Las series se entrecruzan, avanzan, se superponen, retroceden. Descripción heracliteana que toma como paradigma el de la física relativista y la mecánica cuántica. La liberación de lo múltiple se opone al dualismo que, aún en su dinamismo dialéctico, ofrece una excesiva definición ontológica. Foucault y Deleuze, por ejemplo, pueden ser incluidos dentro de esta visión.

Pero la multiplicidad suma desencadena, como contrapartida, un cierto estatismo. Sólo cambia lo que no se mueve, de

la misma manera que sólo se mueve lo que no cambia. Si para comprender el cambio debemos explicarlo por átomos, clases, que se desplazan o luchan, fijos en una relativa persistencia substancial; el dinamismo total sin núcleos permanentes nos lleva al estatismo del marco, del sistema, en el que ese hormigueo incesante se produce. Nuestra lógica requiere ¡ay! de identidades, y las logra al principio o al final del modelo, en la micrología o en la sistémica.

Baudrillard nos describe esta segunda fase: «el movimiento no desaparece tanto en la inmovilidad cuanto en la velocidad y la aceleración... Los fenómenos de inercia se aceleran. Las formas quietas proliferan, y el crecimiento se inmoviliza en la excrecencia» *(Les stratégies fatales,* París, Grasset, 1983, pp. 14 y 17). La «potenciación» sucede a la dialéctica, lo más veloz que lo veloz nos atrapa en el universo instantáneo, dromoscopia según Virilio, estética de la velocidad, y la desaparición. La teoría de las catástrofes de René Thom nos ofrece otro modelo semejante de explicación del dinamismo de lo real.

El modelo dialéctico crecía sobre una determinada configuración del poder, que va a ser puesta en tela de juicio a la vez que nos distanciamos del primero. Para ver la crítica de los postulados generales sobre el poder implícitas en el modelo dialéctico seguiremos el texto de Foucault: «El poder y la norma», y el artículo de Deleuze sobre el curso de Foucault en el Collège de France en 1973: «Ecrivain non: un nouveau cartographe» (recogido en *Foucault,* París, Minuit, 1986).

Abandono de algunas formas de análisis relativas al poder dialéctico[1]

1. «El poder es propiedad de una clase.»

Tal afirmación tiene un sentido de efectividad política, pero enmascara la estructura misma del poder pues «el po-

1. A partir de aquí, y en lo referente al análisis del poder en M. Foucault, para mayor ampliación, remito a mi libro: *Discurso/Poder,* Madrid, EDE, 1984, col. Teoría y Práctica.

der no se posee, se ejerce en todo el espesor y sobre toda la superficie del campo social»,[2] su capilaridad penetra todas las instituciones y las relaciones, no posee un patrón fijo, ocupa y abandona incesantemente diversas zonas, «el poder es siempre una cierta forma de enfrentamientos instantáneos y continuamente renovados entre un cierto número de individuos».[3] Es una relación bélica la que rige su equilibrio inestable, por ello nadie posee absolutamente el poder, y en contrapartida, nadie está totalmente ajeno a él configurándose en núcleo inmaculado de resistencia. El beneficio de «la clase dominante» es más un «efecto de sobre-poder» que, si bien moralmente denunciable *y* políticamente atacable, no condensa ni muestra la estructura del poder, que se desarrolla en un cañamazo más sutil.

2. «El poder está localizado en los aparatos del Estado.»

Frente a ello Foucault afirma que «el aparato de Estado es una forma concentrada una estructura de apoyo—, el instrumento de un sistema de poderes que lo desbordan ampliamente».[4] En este sentido los aparatos del Estado son resultados de la dinámica del poder. No existe un lugar privilegiado de éste. Como puntualiza Deleuze: «el poder es local porque no es nunca global, pero no es local o localizable porque es difuso» *(op. cit.,* p. 34).

3. «El poder se halla subordinado a un modo de producción.»

Vamos acercándonos a una visión del poder más amplia, que penetra todas las relaciones y las instituciones sociales creando una *sociedad disciplinaria,* que se sirve de instrumentos de *secuestro* (fábricas, prisiones, asilos...). El trabajo, la producción, no es el elemento primario, sino el resultado de «separar» al individuo para que su tiempo se ordene según el de la producción.

2. Foucault, «E1 poder y la norma», en Discurso. Poder, Sujeto, *Aula abierta* (Universidad de Santiago de Compostela), n° 3, 1987.

3. *Ibíd.*

4. *Ibíd.*

«Si es verdad que la estructura económica caracterizada por la acumulación de capital tiene por propiedad transformar la fuerza de trabajo en fuerza productiva, la estructura de Poder que toma la forma de la secuestración tiene por finalidad transformar el tiempo de la vida en fuerza-trabajo. La secuestración es el correlativo en términos de Poder de la acumulación de capital en términos económicos.»[5]

4. «El poder se encuentra encerrado en la alternativa: violencia o ideología.»

Para M. Foucault, la relación entre poder-verdad es mucho más compleja, no hay verdad ocultada por la represión, ni producción de saber necesariamente engañosa: «todo punto de ejercicio del poder es, al mismo tiempo, un lugar de formación de saber», como puntualiza Deleuze: «El poder "produce lo real", antes de reprimir. Y también produce lo verdadero, antes de ideologizar, antes de abstraer o de enmascarar» *(op. cit.,* p. 36). Los sistemas disciplinarios conforman un campo de saber, una técnica de investigación y de recolección de datos sobre objeto que secuestran/estudian, y de alguna manera crean, pues el estatuto epistemológico del objeto queda indeleblemente marcado por la estrategia de poder-saber que sobre él se ha configurado. La clínica, la psiquiatría, la pedagogía, normalizan a la par que estudian a un enfermo, un loco, un niño, que no preexistía a su constitución como saberes, sino que ha ido surgiendo a la vez.

Aparte de estas cuatro formas de análisis criticables según Foucault en su texto «El poder y la norma», Deleuze apunta otros dos postulados que son también abandonados en la obra del filósofo.

5. «El poder tendría una esencia y sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distin-

5. *Ibid.*

guiéndolos de aquellos sobre los que el poder se ejerce (dominados).»

Para Foucault el poder no es un atributo sino una relación, una relación de fuerzas, que atraviesa tanto a dominantes como a dominados, un campo inmanente donde se desplazan posiciones sin unificación transcendente ni centralización global.

6. «El poder de Estado se expresa en la ley.»

Foucault no cantaría las glorias del«Estado de derecho», ni establece fronteras entre la ley y la ilegalidad. En palabras de Deleuze: «La ley es una gestión de ilegalidades, unas que permite, hace posibles o inventa como privilegio de la clase dominante, otras que tolera como compensación de las clases dominadas, o incluso que hace servir a la dominante, otras en fin que prohibe, aísla y toma como objeto, pero también como medio de dominación» *(op. cit.,* p. 37).

El modelo estratégico

He querido detenerme en los puntos anteriores pues me parece que clarifican la distancia que separa a Foucault del modelo dialéctico del materialismo histórico, a la vez que se van perfilando las características de su propia visión.

El poder en Foucault es un tema que recorre toda su obra, tal como reconoció en una entrevista, no habría hecho otra cosa que hablar de él; sin embargo, su analítica comienza explícitamente con *Surveiller et punir,* 1975. Una serie de hechos habrían contribuido a este desplazamiento frente a la preocupación más formal que inspiraba *Les mots et les choses y L'archéologie du savoir:* mayo del 68 —en el que siempre se hizo notar su ausencia , el poder como tema predominante en la intelectualidad francesa, su lectura sistemática de Nietzsche, realizada a final de los sesenta, la creación del Groupe d'Information sur les prisions en 1971, cuya sede era su propio domicilio...

En *L'ordre du discours* (1971) pueden ya apreciarse puntualizaciones sobre el poder en y a partir del discurso,

ajenas a *L'archéologie...* de tan sólo dos años antes. Esta época de preocupación por el poder incluye el primer tomo de *L'histoire de la sexualité: La volonté de savoir* (1976) y sus cursos y artículos anteriores y posteriores a esta fecha, hasta la aparición de los dos tomos siguientes de *L'histoire de la sexualité,* en donde esta problemática es dejada de lado para centrarse en una genealogía de la mismidad, de la relación consigo mismo.

De la lectura de Nietzsche extrae al menos dos influencias decisivas: la indisolubilidad de la relación voluntad de saber/voluntad de poder, que le permite distanciarse de la noción de ideología marxiana —no sólo la mala voluntad genera ideología, sino todo punto de poder es un dispositivo de creación de saber , y la adopción de la noción de «genealogía» que viene a profundizar la suya de «arqueología» en los tres campos: *a priori* histórico, espacio de orden y régimen de materialidad.

Esta síntesis poder/saber se perfila en *Surveiller et punir* en la noción de «disciplina», en su doble sentido de estudio particular y ordenamiento del cuerpo. El régimen disciplinario genera una anatomía política del cuerpo, lo separa, lo normaliza, lo marca, lo clasifica, lo torna dócil, y a partir de este «secuestro», en su observación minuciosa, desarrolla saberes específicos: medicina, psiquiatría, psicología, pedagogía, sociología... Las ciencias humanas, que fueron saludadas irónicamente como ignorantes de la muerte del hombre en *Les mots et les choses,* adquieren aquí una genealogía carcelaria y vergonzante. Y es a partir de ello que podemos definir a las sociedades modernas como «sociedades disciplinarias». El modelo que plasma esta vigilancia es el Panóptico de Bentham. No es necesario que el vigilante ocupe la torre central a partir de donde observa todas las celdas dispuestas en círculo, el prisionero se sabe controlado, abocado a una visibilidad absoluta que le hace comportarse según el poder espera de él.

Esta anatomía política del cuerpo queda completada en la *voluntad de saber* con la *bio-política* aplicada a las poblaciones. El cuerpo-máquina y el cuerpo-especie desarrollan las estrategias de un poder sobre la vida. Es este tipo de poder el

que a Foucault más le interesa, el que queda perfilado ya con claridad en *La volonté de savoir*.

Existirían dos clases de poder: *el poder represivo,* que niega y violenta, basado sobre el derecho de muerte; y el *poder normativo,* poder sobre la vida que incita, conforma, propala discursos, define espacios de saber, generando una anatomo y biopolítica; dentro de esta última encontraríamos la sexualidad. En este terreno, y ésa es la tesis revolucionaria del libro, nunca habría habido represión sino incitación a hablar, a confesar, a reglamentar minuciosamente el uso del placer y la reproducción, de ahí la ingenua pretensión de liberar al sexo por la palabra, por la manifestación, pues es de esa manera, precisamente, como se ha ejercido su dominio.

El discurso, la verdad, han estado siempre, según Foucault, indisolublemente unidos al poder, y ello en el sentido en que nos lo especifica en el artículo «Verité et pouvoir»: la verdad se produce en el orden del discurso científico y de las instituciones, es necesaria en la producción económica y en el poder político, es objeto de difusión y consumo controlado por los aparatos políticos y económicos pertinentes: Universidad, medios de comunicación, ejército...; en ella se configuran todas las luchas ideológicas. Todas estas interrelaciones delimitan una efectiva economía *política de la verdad*.

Hemos visto lo que no es el poder, cómo se imbrica con el saber, cómo es un generador de dispositivos de normalización, cómo los cuerpos son un resultado de su ejercicio. Acercarnos algo más a su caracterización nos aproximará al porqué de su denominación «estratégica», de su talante «microfísico».

En *La volonté de savoir* Foucault define al poder como: «la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización» (París, Gallimard, p. 121).

No hay transcendencia, ni modelo único, cada espacio genera por así decir, su campo magnético, sus redes y conexiones... Fluidos en constante devenir, prácticas que momentá-

neamente se congelan en instituciones que vehiculan la incitación de las fuerzas hacia la producción de saberes que nuevamente generan poderes.

> El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada *[op. cit.,* p. 123].

Las relaciones de fuerza se rigen, no según un patrón diferente, sino según las leyes generales aplicables a cualquier materia, en una microfísica común de partículas. Existen, ciertamente, modelos de configuración o «diagramas». Por ejemplo, el modelo «de la lepra» cuyo mecanismo es *le partage,* la reclusión y la separación, como en el caso de esta enfermedad; o el modelo «de la peste», metáfora de sociedad disciplinaria, vigilancia minuciosa, cuyo mecanismo es el *control.*

Resumiendo un poco podemos entresacar algunas *reglas de prudencia en la consideración del poder:* no existe exterioridad entre las técnicas de saber y las estrategias de poder. Las distribuciones de poder están sujetas a un esquema de variaciones continuas. No existe poder sin concreciones prácticas, ni concreciones prácticas que no respondan a una estructura más general de poder. Los discursos poseen una polivalencia táctica, ora denuncian y explicitan las estratagemas del poder, ora lo reproducen y perpetúan.

Críticas al modelo foucaultiano

Si en un primer momento la filosofía de Foucault despertó recelos en la reflexión marxista, nunca se le rebatió con tanto furor como en las últimas polémicas Modernidad/Postmodernidad. La importación de la teoría francesa en EE.UU. y Alemania y una cierta proliferación de seguidores han avivado las iras de los adalides de la Modernidad. Habermas, habermasianos y parte de la crítica americana arremeten contra el postestructuralismo (Foucault, Derrida, Lyotard, Baudri-

liard...), acusándolo de postmoderno, nietzscheano-nihilista y neoconservador. Entrar en este debate requeriría mucho espacio, por lo que quiere entresacar tan sólo las críticas referidas a la analítica del peder foucaultiana, que es el tema que nos ocupa.[6]

Simplificando, las acusaciones se podrían resumir en las siete siguientes:

1. *¿Quién habla? Foucault, después de cantar la muerte del hombre, ha socavado su posición de sujeto: ¿quién emite los discursos?, ¿quién analiza?*

Sería fácil responder, como era usual en los años setenta, que quien habla es el lenguaje mismo. Indudablemente, Foucault ha abandonado el sujeto transcendental kantiano, como casi toda la filosofía actual por otro lado. Desde Freud, desde Nietzsche, desde Wittgenstein, el lugar del sujeto está ocupado por el inconsciente, la voluntad de poder o los juegos de lenguaje. Existe, sí, ese sujeto residual, ontológicamente débil, pero prácticamente solvente a la hora de seguir actuando y pensando. Un sujeto no eterno, ni transhistórico, que permite estudiar su constitución, su genealogía, como el mismo Foucault lo intenta en el segundo y tercer tomos de su *Histoire de la sexualité.*

6. Dado que el texto base de este capítulo se configuró primeramente como una ponencia leída ante un público no especialista en filosofía, preferí no sobrecargarlo de citas y referencias. No obstante, si se desea profundizar en el tema, remito al libro de Habermas: *El discurso filosófico de la Modernidad,* Madrid, Taurus, 1989, que constituye el análisis más pormenorizado de la analítica del poder foucaultiano y sus posibles aporías, en la óptica crítica que nos ocupa (cap. IX y X).

Tres son las acusaciones principales: presentismo, relativismo y criptonormativismo.

— Presentismo: la genealogía del poder foucaultiana, huyendo de la orientación hermenéutica, caería de nuevo en los vicios de la filosofía del sujeto, fallando en su pretendido positivismo y otorgando un dictamen desde la actualidad.
— Relativismo: el poder foucaultiano se le aparece a Habermas en un «irritante doble papel» —empírico y transcendental—, ello lo encamina hacia la autorreferencia (ver críticas 3 y 4 —en ellas he tomado «transcendental» en los dos sentidos, escolástico y kantiano). La verdad del análisis foucaultiano socava su propia posición (ver 1 y 2).
— Criptonormativismo: la crítica de la razón partiría de una opción valorativa no explicitada.

Las otras críticas a las que aludo en mi texto sintetizan las más usuales, incluyendo algunas del mismo Habermas en otras obras.

2. *¿Desde dónde? No hay lugar privilegiado de análisis o crítica.*

Es ésta una circularidad que parece anular la posición foucaultiana. Si su filosofía es cierta, entonces es imposible; si es posible entonces es falsa. Si estamos inmersos en una *episteme* que nos condiciona y todos nuestros discursos están preñados de poder y distorsionados por el mismo, no existe lugar desde donde analizar objetivamente la episteme, ni discurso inocente (incluidos los de Foucault). Si el análisis foucaultiano pretende ostentar esa objetividad, es que su descripción *hollista* no se cumple.

Sin embargo, y aún siendo cierta, habrá que relativizar esta condena al *círculo vicioso,* dado que está presente en gran parte de los sistemas filosóficos, desde el escepticismo, al solipsismo cartesiano, la crítica a los conceptos metafísicos humeana, hasta gran parte de las perpectivas sociológicas, también la crítica marxista a la ideología, incluyendo la cuestión de las paradojas lógicas y diversos problemas de autorreferencia. Desgraciadamente, el lugar de la pura objetividad sólo es defendible desde posturas ingenuistas y metafísicas hoy ampliamente rebasadas. Habrá que apostar aquí también, como sugiere Vattimo, por una «ontología débil».

3. *El poder se convierte en un transcendental. Lo es todo.*

Quizás esta inflación de poder, presente en una etapa de la producción foucaultiana, y que hoy juzgamos excesiva, se deba sobre todo a la moda y obsesión de una época. En los años setenta el poder constituyó el tema por excelencia. Ese protagonismo plenipotenciario ha cedido, no sólo en el pensamiento de otros autores, sino también en el propio Foucault; no se hallaba tan presente en sus primeras obras y únicamente desde su parcial abandono y matización es posible comprender el proyecto de análisis de la «subjetivación» de sus dos últimos libros.

4. *Por el hecho de serlo todo, el poder se convierte en algo difuso y mal definido.*

Ciertamente el poder absoluto y el modelo dialéctico ofrecían precisiones más contundentes; no obstante, a mi modo de ver, el modelo estratégico capta con lucidez y sen-

sibilidad una nueva configuración que se escapaba entre los intersticios de las metodologías anteriores, y ha dado lugar a multitud de análisis particulares, reflexiones en torno a las disciplinas, replante mientos desde zonas marginales del saber... que han producido ideas enriquecedoras en la pedagogía, psicología, filoscfía del derecho, sexualidad, etc.

5. Esa falta de definición oblitera los caminos de ataque y resistencia, lo que convierte a la filosofía foucaultiana en una buena coartada del c7nservadurismo.

El aunar en un mismo saco postestructuralismo y neoconservadurismo es una de las peores cegueras de la crítica habermasiana.[7] En primer lugar, las posturas políticas de Lyotard, Derrida, Foucault o Baudrillard no son equivalentes ni han permanecido invariables. Por otro lado hay que distinguir el momento de emisión de las ideas que hoy se comentan (generalmente el postmayo francés, en un clima de izquierdismo generalizado y apoyo a las vías del Tercer mundo), del momento actual de recepción de dichas ideas en EE.UU. y Alemania (coincidente con el resurgimiento del pensamiento neoconservador); y por tanto las posturas de los filósofos enjuiciados (entonces y ahora) y las de sus supuestos seguidores hoy en los países anteriormente citados.

Con respecto a Foucault, quizá sea el que menos se merezca el calificativo de tibio, ni mucho menos de conservador. Si bien su teoría problematiza la resistencia —no existe incontaminada, opuesta al poder y es consciente, con cierto pesimismo, de cómo el poder acaba asumiendo los discursos en principio liberadores; Foucault sostuvo una actitud ética y vital bastante más optimista, recordemos su fundación del Grupo de información de prisiones o sus acciones de solidaridad con el Tercer mundo, marginación... Teóricamente, su pesimismo tampoco fue absoluto; frente a las estrategias del poder propuso dos frentes de ataque: la insurrección de los saberes sometidos y la existencia de la plebe (lo que hay de

7. Como más tarde ha tenido que reconocer 61 mismo, ver «Question et Contraquestions», *Critique,* n° 493-494, juin-juillet, 1988.

plebe, de revulsivo y generador en ciertos movimientos marginales: homosexuales, mujeres, presos...).

En los últimos años esta positividad se acentúa; Foucault apuesta por un «pensamiento crítico» que efectúe una «ontología del presente», una ontología también de nosotros mismos, guiada por el ideal clásico de una vida ética y bella.

Lo anteriormente apuntado sirve a su vez como refutación de otra de las críticas que se le efectúan:

6. *Nihilismo. Todo discurso genera poder, luego salir del círculo de la dominación es imposible.*

Por último también se le ha achacado:

7. *Debilitación de los ideales ilustrados como bandera y freno de la barbarie* (los derechos humanos son regresiones jurídicas).

Todos los críticos del postestructuralismo se habían puesto de acuerdo: los filósofos franceses de esta tendencia son nietzscheanos, irracionalistas, no creen en la historia, en el progreso, en la transformación, su teoría es mera retórica o análisis retórico de los sistemas de otros, atacan y subvierten el ideal ilustrado de la Modernidad...

La broma de Foucault es dejar poco antes de morir un pequeño texto en el que, adelantándose a la polémica sobre la Modernidad y la Ilustración, incide directamente en ella declarándose moderno e ilustrado. ¡Purgatorio de críticos y estudiosos!, ¿cómo van a hacer que les cuadren ahora las clasificaciones? A una no le producen la menor conmiseración, que se encabestren en el problema por atolondrados y sectarios.

En «¿Qué es la Ilustración?» Foucault, comentando el opúsculo homónimo de Kant, define a la filosofía moderna aquella que comienza a finales del xviil, «como problematización de la actualidad, como interrogación hecha por el filósofo, de esta actualidad de la que forma parte y en relación a la que tiene que situarse». La *Aufklärung* es también un suceso permanente, el talante que reclama la autonomía del saber, como rector de las formas de racionalidad y de técnica. Kant

es, desde este punto de vista, para Foucault, el fundador de la filosofía moderna, en las dos tendencias: una analítica de la verdad y una ontología del presente. Tales seguirán siendo las dos opciones de la filosofía actual, y Foucault concluye: «bien optar por un filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar».

No se puede poner más el dedo en la llaga de lo que poco después iban a ser movidas polémicas, ni despistar más en un solo párrafo.

Nada de final de escuela crítica; críticas son las dos opciones: gnoseológica y sociológica que se proponen, ninguna concomitancia con la muerte anunciada por el *pensiero debole*. Nada de hacer ascos a la terminología metafísica, sino hablar con desenvoltura de una «ontología del presente». Y por último, incluirse en una línea genealógica que, excluyendo a Nietzsche, más parece acercarse a un habermasiano de pro que a un postestructuralista lúdico-irracional.

Ciertamente no puede decirse que esta última declaración de principios cumpla una coherencia estricta con su anterior pensamiento. El postestructuralismo fue anti-ilustrado en el sentido en que continuó la crítica de la Escuela de Francfort a la razón instrumental, descreyendo, como también lo hicieran Nietzsche y Weber, de su progreso hacia lo mejor; sucumbió, como era la moda, ante la paranoia de ver en la *razón* una omnívoda perversa polimorfa, e inició la tarea de deconstrucción de ésta como imperio de lo *mismo*... Pasados los furores de los setenta, seguramente es excesivo suponer que aquellos asertos implican una negación de la razón o una minusvaloración del esfuerzo de superación y autonomía del saber. No todas las posturas de los entonces postestructuralistas son iguales, no obstante, ¿se puede ser filósofo sin ser en alguna medida ilustrado, sin defender en algún sentido el ejercicio de la razón? La respuesta la dio claramente Foucault, deshaciendo los ataques de aquellos que, más que matizar, crean un enemigo imaginario.

El poder como simulacro

Pero ¿realmente el poder es así como Foucault nos lo muestra? Su modelo estratético no es homogéneo, es más, podríamos casi diferenciar dos fases en una concepción dinámica que se va transformando a través de su pensamiento. En un primer momento se acerca más al *diagrama disciplinario* para, a partir de él, dar lugar al *diagrama microfísico;* después, simplemente deja de ser el tema fundamental de su reflexión. Desde las antípodas de la crítica academicista o dialéctica, que hemos repasado, podemos también enjuiciar el poder como un proceso que no se para allí donde lo describió Foucault, sin miedo a caer en el llamado nihilismo. Porque la experiencia del poder hoy es radicalmente distinta a la que era en los años setenta. Si en esa época cualquier aseveración podía deslizarse hacia un crítico, pero también desalentador «todo es poder», en la actualidad un hedonismo feliz nos algodona la teoría hasta hacernos preguntar: «el poder, ¿dónde?». Creemos excesiva esa amargura del dominio sobre nuestra piel, ineficaz su discurso político, nos hemos permitido pequeñas dosis de poder sin considerarnos por ello unos canallas, hemos visto resolverse la mayor parte de las amenazas en una inoperancia banal. Tras el pecado de la represión y la angustia de reproducir el orden en nuestros cuerpos, sabemos hoy que la sexualidad es también un espacio yermo que requiere grandes toques de sofisticación para huir del vacío.

Ni el poder absoluto, ni el poder dialéctico, tampoco el poder estratégico, para Baudrillard: «El poder ha muerto, no solamente irrecuperable por diseminación, sino disuelto pura y simplemente, de una forma que se nos escapa todavía, disuelto por reversión, anulación, o hiperrealizado en la simulación...».[8]

La condena ya estaba inscrita en la misma estructura foucaultiana, sólo había que forzarla un poco más.

Si el poder «produce lo real», es que la realidad, ingenua y obvia no existe en ella misma, se ha desdoblado, o aún más, aquello que considerábamos como lo real no es sino un efecto

8. Baudrillard, *Oublier Foucault,* París, Galilée, 1977.

del discurso. ¿Por qué el poder iba a quedar ajeno a este proceso de simulación?, „en base a qué iba a convertirse en el último bastión de esa realidad destronada, pulverizada? Si el poder produce la realidad, también se produce a sí mismo con pretensión de realidad. Y es esta dimensión de simulacro, como apunta Baudril.ard, la que Foucault no ha analizado en el poder. Este se beneficia precisamente de esa potencia absoluta simbólica que las teorías que lo estudian refuerzan en él. «Nada nos dice [Foucault] en cuanto al simulacro del poder mismo. El poder es un principio irreversible de organización, fabrica lo real, siempre más... en ninguna parte se anula...» (Baudrillard, *op. cit..* p. 55). Foucault se habría situado del lado de la realidad y habría descrito un modelo de poder, que es todo él una metáfora del desenvolvimiento del capital, de los paradigmas genéticos, microfísicos, cibernéticos de la ciencia moderna; en una curiosa coincidencia con la nueva versión del «deseo» propuesta por Deleuze y Lyotard. Producción, mostración, circulación, liquidez. Por ello parece sin salida: se ajusta perfectamente al funcionamiento económico de la sociedad` se piensa según los criterios del último paradigma científico, y mimetiza una a una sus características como las del «deseo», anulando la contraposición que en el freudomarxismo se daba entre ambos.

Pero la acumulación incesante no es más que un mito, todo se anula en su exceso, se torna reversible, susceptible al reto por el vacío que oculta: «¿Creen ustedes que el poder, la economía, el sexo, todos estos grandes trucos reales, habrían tenido un sólo instante sin la fascinación que los sustenta, y que les viene justamente del espejo inverso donde ellos se reflejan, de su reversión continua, del goce sensible e inminente de su catástrofe?» *(op. cit.,* p. 63). La seducción nombra en Baudrillard esa reversibilidad, y el sentimiento vivificador, lúdico y estético que comporta; es la salida del laberinto mentiroso del poder, y la única salvaguarda en un mundo que ya no se define según la sociedad disciplinaria sino por una melancólica y adelgazada pérdida de realidad.

> [...] si es posible hablar en fin de poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina con esta inteligencia defini-

> tiva, y hasta sus más frágiles metamorfosis, es que [...] todo esto está ya [...] superado, y que Foucault no puede trazar una pintura tan admirable sino porque opera en los confines de una época (puede ser «la era clásica», de la que sería el último gran dinosaurio) que está a punto de bascular completamente [*op. cit.,* p. 12].

Ahora, en plena lucha de denominaciones, y cuando a todo el postestructuralismo en bloque se le quiere alinear en lo postmoderno, resulta curioso releer este párrafo de Baudrillard. Foucault se había declarado, al final de sus días, moderno e ilustrado, ahora es catalogado como uno de los grandes monstruos de una época que está a punto de fenecer. Y es que, a mi modo de ver, existe otro corte epistemológico que se escapa en los afanes clasificatorios: el eje realidad/irrealidad. Blanchot, Bataille, Deleuze, el primer Lyotard, Foucault mismo, Derrida... ejercen una deconstrucción de la Modernidad basada en la reivindicación de lo fragmentario, lo múltiple, lo otro... pero ninguno de ellos abandona el suelo de lo real; lo dinamitan, lo miniaturizan hasta el principio de incertidumbre microfísica; en resumen, nos ofrecen otra visión, la otra cara de lo real. Si hay un hecho enteramente novedoso en el último devenir del pensamiento no es la crítica a la razón, la crítica a la representación, sino *el paso de la representación a la simulación.* En este punto, los filósofos arriba mencionados se quedan en el umbral por ellos mismos forzado, pero que no osan traspasar con todas sus consecuencias. La representación es imposible, pero los discursos continúan, no existe realidad sino discursos que ya no lo representan, por tanto sólo ficción, retórica, simulacro. Parece como si todos ellos quisieran preservan algo: multiplicidad, vida, deseo, poder, en lo cual o frente a lo cual resguardar un mínimo de suelo firme. Y es que, en los sesenta, en los setenta, todavía quedaba realidad. La ausencia de revolución permanente, las figuras de la transpolítica, el auge del mundo privado, la *mediasfera,* la publicidad, la moda, la cibernética... configuran un espacio en que la fragmentación no es gozosa voladura de la *razón o* el *poder,* sino imposible homogeneización de producciones culturales aceleradas por

el consumo. En ese ccntexto no resulta difícil guardar en la nostalgia generacional los referentes perdidos, mientras se recuerda paternalmente a los jóvenes-frente-al-poder que fueron estos mismos que hoy lo reforman, y pensar conmiserativamente: ¿existió alguna vez ese poder tan perverso?, ¿dónde está?

El poder en la sociedad del *tardocapitalismo* no asume su faz absoluta, ni se concentra en una clase opresora, tampoco se siente como una sutil red invisible que nos anula; en cierto sentido como afirma Baudrillard, ha desvelado su secreto, que consistía en no tenerlo. Revestido con los hábitos paternales del Estado social ha mostrado su impotencia. Frente a los retos que lo conminan a manifestarse represor o brutal simplemente permanece indiferente. Es un poder anémico, mantenido por la aquiescencia de los ciudadanos y la inercia de su funcionamiento. Los teóricos sociales asumen este vacío, desde las posturas neoconservadoras y liberales que propugnan el *Estado mínimo,* a las reformistas socialdemócratas que buscan el *consenso* habermasiano, la *acción comunicativa* o el mantenimiento *débil* de ciertos ideales regulativos ilustrados. No faltan tampoco las descripciones entre la crítica y el encantamiento de aquéllos, en el fondo felices con el universo *massmediático,* que no encuentran ya el acicate personal para pasar de nuevo de la estética a la política.

Es este un mundo simulado, en el que las estrategias invisibles y amenazadoras han dado paso a la visibilidad extrema e inocua. La realidad es otro más de los canales que la televisión nos depara, el supuesto referente perdido de argumentos fílmicos cada *vez* más semejantes. Los informativos son género negro o bélico, el ansia de cambio más radical no desea sino que de una vez asuman los cánones placenteros del video publicitario.

El poder, homogeneizado por la pantalla, ha perdido su complejidad profunda y luciferina; es plano, simple e irreal, como la nave destruida en el videojuego, burdo en su esquema, infinitamente reiterable, lejano e inofensivo.

Finalmente ¿el poder?

¿Habremos de concluir felices y *yuppies* que el poder no existe? ¿Insistiremos en su estratégica red sin salida?, ¿añoraremos su maquinaria dialéctica que tan bien señalaba el camino del ataque y la emancipación?, ¿celebraremos la absoluta muerte de su absoluta mendacidad?...

Cada teoría, cada modelo tuvieron la virtud de mostrarnos una nueva configuración del poder, desvelarnos sus nuevas tareas y adaptaciones. Pero su ejercicio no ha sido jamás unitario. Cuando el poder era sorprendido y denunciado en una de sus añagazas, no abandonaba sin más esa forma de actuación. Y así, según sea el punto social que enfoquemos, descubriremos actuando todos los modelos que hemos citado, independientemente del paradigma, que capta su última metamorfosis. No quiere decir esto que el poder sea un elemento transhistórico, eterno pero adaptable ¡nada se sabe de esas necesariedades metafísicas!-, sino que las relaciones de dominio, variables, dinámicas, aparecen con cierta insistencia a lo largo de las épocas y los estamentos; lo bastante como para rastrear regularidades, rupturas o desapariciones; y que sus configuraciones no son sucesivas, sino también residuales y coexistentes.

No querer ver el poder como simulacro es, seguramente, cerrar los ojos ante el presente; pero minimizar las implicaciones poder/saber o los enfrentamientos dialécticos contribuye a dejar de percibir un dominio que también actúa así. Que el poder ya no es como lo describieron los marxismos, ni como lo describió Foucault, quiere decir que el poder ya no es sólo de esta manera.

El poder como simulacro se percibe bien en sociedades avanzadas, núcleos urbanos, clases media y alta, regímenes políticos estables. El poder normalizados alcanzará capas más amplias de esas mismas sociedades, y a otras menos favorecidas sujetas a su imperialismo cultural. El ejercicio de poder central es suave, normalizado, a veces imperceptible, con ribetes de seducción; en los márgenes esa normalización se torna disciplinaria, represiva, incluso violenta, con zonas de *ghetto* y reclusión. Los enfrentamientos dialécticos, de grupos e

individuos, se viven como lucha cuerpo a cuerpo, pero sin alcanzar como bloque a sectores más privilegiados, que a su vez mantienen sus propios enfrentamientos dialécticos por el éxito y el reconocimiento. Basta echar un vistazo a otros puntos del planeta para ver cómo estas estrategias de dominación pueden coexistir con aplicaciones de poder dictatorial, más o menos absoluto.

Todos los mundos son simultáneos, tanto los reales como los imaginarios; todos se penetran, se excluyen y se utilizan. Aplicar un modelo único para describir la dominación es falsario y parcial, porque todas las realidades actúan a la vez, incluso las que no existen, tal dogmatismo u olvido puede implicar desde la cortedad mental a la impostura ética.

El poder, ¿dónde?, como siempre en todos los sitios, como siempre no sólo él.

La pantalla emite un bit-bit y queda vacía, el video-juego de «La guerra total» ha concluido. Algo falla, el aparato no se desconecta. Los datos acumulados en la memoria empiezan a desfilar vertiginosamente para, a continuación, quedar borrados. Después algunos pequeños objetos de la habitación son tragados y desintegrados por el ordenador. El virus de la información ha gangrenado imperceptiblemente los circuitos. Esta será la noche de las memorias blancas. La nave aparece por error y nosotros la destruimos.

El poder es un video-juego —nos repetimos—. Seguramente la catástrofe será de dimensiones reducidas.

Mañana bajaremos a la tienda a comprar otro juego de misiles domésticos.

Si hay mañana, si hay tienda, si funciona el ordenador.

CAPÍTULO VI

EL PORVENIR DE LA TEORÍA: LA TRANSMODERNIDAD

Seguramente todos los tiempos han sido apocalípticos o esperanzados, abrumados de optimismos o cansancios. Prestos a salirse de sí mismos, otear el horizonte, y ajustar su instantánea en la historia. Editar manifiestos, soflamas, rebuscar la denominación precisa para que el perfil del presente quede fijo en la memoria de las bibliotecas, es la labor habitual por la que el verbo busca perpetuarse. Una sola diferencia: el tono vital. Hay épocas en las que las turbulencias se proyectan hacia el futuro, se confía, de forma optimista y pletórica, en que su impronta modificará el sesgo de los destinos, alumbrará auroras y revoluciones. En otras, los ánimos flojean, el cansancio abotarga el proyecto, y uno se siente epígono, resto, superviviente.

La magia de los dígitos condiciona. ¿Cómo no esperar algo nuevo en el despunte de un siglo?, ¿cómo sobreponerse a la caducidad de su final? Es difícil, también, escapar al cronocentrismo, no enjuiciar los procesos desde el presente, y por lo tanto concluir su singularidad; disculpables protagonismos nos llevan a ello. Están, además, los imperativos de la industria cultural: se vende lo nuevo, y si la teoría se pone de moda no hay que desencantar a voraces consumidores, conviene un etiquetado ambiguo y rentable (el exiguo pecunio del intelectual

nos libera de una honestidad utópica y extrema). Huiremos, sin embargo, de los tonos premonitorios o catastrofistas, enjuiciar el presente es nuestra tarea, elevar grandilocuencias sólo nos puede acarrear la conmiserativa sonrisa de Saturno.

I

Modernidad

Aun aceptando la relativización arriba señalada, no cabe duda de que una proliferación de nuevas intitulaciones a un tiempo, si no nos asegura el cambio de paradigma, sí que nos habla de una diferente sensibilidad para entender lo contemporáneo. Se habla de Postmodernidad, posthistoria, sociedad postindustrial, crisis de la *razón,* crisis de las vanguardias, muerte de la crítica, fin del proyecto de la Modernidad... ¿Casualidad? No.

El sujeto de los ochenta se siente periclitado observador de un material de desecho, transeúnte de ruinas, estupefacto vigía de un horizonte fosco y vacío; no le quedan, ni en la imaginación ni en el ánimo, arrestos para la prospectiva y la innovación; vuelve su vista al pasado, entre la ironía y la nostalgia, y construye con estas dos bazas su estilo decadentista, frívolo o agonal. Pero es una recapitulación carente de tragedia, pragmáticamente liberada del fasto, sólo levemente melancólica. Como escribe Wellmer: «La Postmodernidad sería, por tanto, una Modernidad sin lamentos, sin ilusión de una posible "reconciliación entre juegos de lenguaje", sin "nostalgia de totalidad ni de unidad, de reconciliación del concepto y la sensibilidad, de experiencia transparente y comunicable", en una palabra, una Modernidad que acepta la pérdida de sentido, de valores y de realidad con una jovial osadía: el Postmodernismo como "gaya ciencia"». [1]

1. Wellrner: «La dialéctica de la Modernidad y Postmodernidad», en *Modernidad y Postmodernidad,* Madrid, Alianza, 1988, p. 110.

Clarificación de conceptos

Pero acaso no debamos seguir adelante sin intentar delimitar qué se entiende por cada término, en su mayor parte ambiguos y utilizados con equivocidad por la mayoría de los autores.

Si bien *Moderno, Modernidad y Modernismo* suelen ser empleados como sinónimos, concordaría con Spender, Karl y Maldonado[2] en que conviene separarlos, dado que Modernismo se aplica más habitualmente, en los países de habla inglesa, a los movimientos de vanguardia artístico-literarios. Es lo que, en este sentido, denomina Habermas «Modernidad estética», que arrancaría de Baudelaire y se prolongaría en las vanguardias, y que habría que diferenciar del «Proyecto de la Modernidad», surgido en la Ilustración, y que, siguiendo a Weber, Habermas caracteriza como la época cultural inaugurada por la separación de la razón sustantiva de la religión y la metafísica, en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte.

Así: «El Proyecto de Modernidad formulado en el siglo)(VIII por los filósofos de la Ilustración consistía en sus esfuerzos por desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración quisieron utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social de cada día».[3]

Moderno («modernus», empleado por primera vez en el s.v),[4] ha guardado siempre su referencia a lo nuevo por oposición a lo antiguo, cambiando de contenido según las épocas;

2. Maldonado, T.: *Il futuro della modernità,* Milán, Feltrinelli, 1987, p. 15.
3. Habermas, J.: «Modernidad *versus* Postmodernidad», en *Modernidad y Postmodernidad, op. cit.,* p. 95.
4. Tanto Habermas como Maldonado han realizado una pequeña historia del término. *Op. cits.,* pp. 87 y ss., y 173 y ss., respectivamente.

así, por la paradoja de su propia utilización, si bien la Modernidad habría sido en su día moderna, por mor de la moda, habría dejado de serlo, constituyéndose equívocamente lo postmoderno en lo verdaderamente moderno hoy. Pero no hilemos tan fino.

Existe, pues, una cierta asincronía entre el tiempo en que comienza y ocupa la Modernidad si nos referimos a ésta como fenómeno artístico-literario o como proyecto filosófico-político. En el primer caso, arrancaría con Baudelaire y sus manifiestos: «Heroísmo de la vida moderna» y «El pintor de la vida moderna» (1859-1860, publicados en 1863), prolongándose en las vanguardias de principios de siglo: futurismo, surrealismo, dadaísmo... hasta la última vanguardia: el arte pop de los sesenta, que algunos autores enjuiciarían ya como el principio de la Postmodernidad. En el segundo caso, la fecha de datación más común corresponde a la Ilustración.

Para Marshall Berman, que no acepta el término de Postmodernidad como caracterización del presente, el desarrollo de la Modernidad tiene un *lapsus* más amplio. Cabría distinguir tres etapas: la primera, surgimiento de la nueva sensibilidad moderna, que se extiende más o menos desde comienzos del siglo xvi hasta finales del xviil; la segunda, que arranca con la década revolucionaria de 1790 y se extiende por todo el siglo xix, y la tercera o final, en el siglo xx.

Para Talcot Parsons, lo que hoy entendemos por sociedad moderna adquirió su forma a partir del s. xvn, a través de tres procesos de cambio estructural revolucionario: la Revolución industrial, la Revolución democrática (Revolución francesa y subsiguientes) y la Revolución educativa (extensión de la educación formal a las poblaciones).

Otra confusión corriente la tenemos entre los términos *Modernidad y modernización.* Modernidad, y Modernismo, se refieren al ámbito de la cultura y de sus producciones; la modernización se relaciona con una serie de estructuras y procesos materiales: políticos, económicos y sociales, que obedecen a una dinámica diferente. Ambos aspectos están

obviamente interrelacionados, pero en modo alguno pueden utilizarse como equivalentes. Es muy interesante a este respecto el análisis que efectúa Berman en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire.* Siguiendo la clasificación en tres etapas de la Modernidad, que ya hemos visto, el autor constata la diferente relación de los autores modernos de cada una de ellas con respecto a la modernización. Hasta el siglo xx, y sobre todo a lo largo del xlx, se da en los pensadores una actitud de dinámica ambivalencia, son a la vez entusiastas y enemigos de la vida moderna, reconocen y anuncian sus peligros, pero no pueden por menos que sentirse seducidos por su ritmo material innovador y acelerado. Es, según Berman, con el siglo xx, que comienza a surgir una polarización radical, un enfrentamiento irreconciliable entre los defensores y detractores de la modernización. Entre los primeros cabe destacar a los futuristas italianos: Marinetti, Boccioni, Sant'Elia, que en su glorificación de la tecnología llegaron a ver en Mussolini el representante del progreso. Un modernismo más tamizado, pero también defensor de la «estética de la máquina», lo volveremos a encontrar en las propuestas del Bauhaus, Gropius, van der Rohe, Le Corbusier... y más tarde en el entusiasmo tecnológico de un McLuhan. Sin embargo, es más fácil hallar representantes de la opción contraria, que podría reclamar como padre ideológico a Max Weber. Su influencia en una cierta confusión entre Modernidad y modernización, a través de la Escuela crítica y prolongable a otros autores, se ha convertido en un tópico de estudio desde la revisión que Habermas ha hecho de ello en la *Theorie des kommunikativen Handelns.*

Recordemos un poco el planteamiento weberiano. Weber identifica el proceso de la modernización con el de una racionalización progresiva. Pero de los tres tipos de racionalidad: deliberada, formal y discursiva, la que impera en el proceso de modernización es la primera, la *Zweckrationalität,* que conlleva una utilización pragmática de eficiencia administrativa, con su corolario de un aumento del cálculo, del control *y* de la burocratización. He aquí el fiasco irónico de la Ilustración: el aumento de la *Zweckrationalität* no conduce a la realización de la libertad, sino a aprisionarnos en una «jaula de

hierro» cada vez más perfecta, de la que, asfixiados en burocratización, no hay forma de escapar.[5]

Es la imagen orwelliana de *1984, Un mundo feliz* de Huxley, la ficción de *Metropoli* o *Tiempos Modernos;* grandes masas de individuos usurpados por las máquinas, desposeídos de sí mismos hasta la robotización, meras piezas de intercambio en guerras mundiales...

La ambigüedad de los pensadores del xix parece haberse decantado; ya no existe incertidumbre frente a los nuevos procesos de modernización, la acerada estética del maquinismo esconde entre sus engranajes la faz fulminante de la Gorgona, todos parecen haberse puesto de acuerdo en ello. Habrá que denunciar como vacuas y engañadoras las esperanzas en el progreso. Y aún más, si este progreso, esta confianza en el futuro, está alumbrada por la práctica de la *razón,* ¿podremos dejar inmaculado, libre de sospecha, todo su cometido?, ¿no habrá algo en su propia estructura, en su intestina funcionalidad que promueve la catástrofe? Un nuevo juicio a la razón, diferente al kantiano, estaba a punto de producirse, otro Nuremberg, nublado por el humo de los anticipados campos de exterminio.

La Escuela de Francfort adoptó este dictamen negativo weberiano. El desarrollo de la razón instrumental, propiciado por el capitalismo, había concluido en la *reificación* y la represión. El desarrollo tecnológico de las sociedades modernas había posibilitado un ejercicio de la razón que caminaba en sentido opuesto a los ideales ilustrados. Aquí parece cumplirse la consecuencia máxima de la confusión entre Modernidad y modernización, su indisoluble unidad hacia un amargo futuro represor del individuo. En cuanto que la semilla del proceso se encuentra en el seno mismo de la estructura de la *razón,* ésta, por su lógica interna «identificadora», tiende a reducirse a formal e instrumental, configurando en su plasmación social un campo del dominio y eliminación del sujeto autónomo. Sólo, como afirma Adorno en su *Dialéctica negativa* y más

5. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona, Península, 1972.

adelante en su *Teoría estética,* si el pensamiento se volviera contra sí mismo, podría lograrse la reconciliación, un tipo de conocimiento no-reifiiado, que no anulara lo particular, lo otro, lo no-idéntico, tEl como se da en la verdadera obra de arte de vanguardia.

Esta visión perversa de la *razón* va a embargar casi toda la filosofía de los años sesenta y setenta. Se había iniciado con la «sospecha» de su autonomía (Freud, Marx, Nietzsche), pero en el mismo momento en que se generaliza el consenso sobre su naturaleza manipuladora, disciplinaria, perversa en suma, toda la tarea intelectual consiste en buscar atajos, salidas, desde la práctica racional a la maldición totalizante de la *razón.* La vuelta a arcadias agrarias, ecológicas, premodernas; la visión de la historia del pensamiento como una lucha entre lo *mismo* y lo *otro;* la apología de los márgenes, las culturas minoritarias, lo local, lo diferente; las formas no racionales; el ludismo; la estética frente a la teoría... fueron los temas habituales.

A tal callejón sin salida puede, y de hecho nos lleva, el no distinguir suficientemente la Modernidad de la modernización; baste, pues, perfilar la línea, pues es un tema del que nos seguiremos ocupando.

Otra de las consecuencias de la equivocidad de ambos términos es la utilización que de la crítica de la Modernidad ha efectuado el movimiento neoconservador, principalmente americano (Daniel Bell, Peter Berger, Nathan Glazer, Robert Nisbet...). Como bien ha señalado Habermas [6] el neoconservadurismo adjudica los efectos negativos de la modernización a la modernidad cultural: narcisismo, falta de competitividad, anomia social, hedonismo, insurrección..., pudiendo de este modo apoyar la modernización y condenar la modernidad cultural como socavadora de la base moral. Así, Bell en *The Cultural Contradictions of Capitalism,* denuncia cómo el capitalismo, habiendo perdido su legitimidad original, adopta la

6. Habermas, J.: «E1 criticismo neoconservador de la cultura en los EE.UU. y Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas», en *Habermas y la Modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988.

legitimidad de una cultura anteriormente antiburguesa para mantener la estabilidad de sus propias instituciones económicas, error que nos conduce al hedonismo y al anarquismo actual, y que habría que paliar con un rechazo de la Modernidad (de ahí que se denomine postmoderno al neoconservadurismo, lo que no implica mayor afinidad con las tendencias postmodernas, ni que éstas se identifiquen necesariamente con esa postura política), y con una vuelta a la moral, a la tradición y a la religión.

En lo que sí parece haber concordancia entre los autores es en las *características de la Modernidad.* Algo hemos avanzado al perfilar su concepto, ahora podemos detenernos en ciertas pormenorizaciones. La más general es la que hace referencia al dinamismo, la innovación, el cambio, sintetizada en la famosa definición de Baudelaire: «la modernité c' est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l' art, dont l'autre moitié est l'eternel et l' inmuable».

Autores como David Frisby coincidirían en ello, pero criticarían por ejemplo a Habermas, por tomar como eje a Weber, sin haber tenido en cuenta el caso de Simmel que, a su modo de ver, se acercaría más a la propuesta baudeleriana, convirtiéndose así en el primer sociólogo de la Modernidad.[7]

Para Berman, abundando en esta característica, «ser modernos es formar parte del universo en el que, como dijo Marx, "todo lo sólido se desvanece en el aire"».[8] Esta frase hace referencia a la vorágine del perpetuo devenir inducida por la modernización: descubrimientos científicos, industrialización, tecnología, crecimiento demográfico, nuevos sistemas de comunicación de masas, la expansión del mercado capitalista mundial, etc., un dinamismo económico y cultural que «aniquila todo lo que crea —ambientes físicos, instituciones sociales, ideas metafísicas, visiones artísticas, valores mora-

7. Frisby, D.: «Georg Simmel, primer sociólogo de la Modernidad», en *Modernidad y Postmodernidad, op. cit.*

8. Berman, M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad,* Madrid, S. XXI, 1988, p. 1.

les— a fin de crear más, de seguir creando de nuevo el mundo infinitamente.[9] Ese dinamismo es tanto material como cultural, y exige un espíritu atento y crítico, creativo, en constante interacción con su tiempo, dispuesto a remodelar perspectivas en la tónica positiva del *sapere aude* ilustrado. A ello es a lo que se refiere Foucault en su caracterización de la filosofía de la Modernidad: «Todo esto, la filosofía como problematización de la actualidac, y como interrogación hecha por el filósofo, de esta actualidad de la que forma parte y, en relación a la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la Modernidad y sobre la Modernidad».[10]

El discurso moderno es un discurso crítico, y su cometido, futuro o muerte es simultáneo; confía en la razón, y en la posibilidad de ésta de crear un universo más vivible donde el avance del conocimiento implique una realización moral y un desarrollo democrático de la justicia social. Esta confianza en el conocimiento deja abierta la posibilidad de un desarrollo de la *teoría,* si no en el sentido de los grandes esquemas filosóficos: Kant, Hegel... *(Grands Récits,* según Lyotard), sí como un camino siempre abierto de racionalización, cuya amplitud y metas variará según las expectativas de los diversos autores.

Posiblemente sea Habermas quien, partiendo de que el proyecto de la Modernidad está inconcluso, albergue mayores esperanzas. Para él, cuanto más podamos desarrollar las tres esferas, cuya autonomía marca el comienzo de la Modernidad: la ciencia, la moralidad y el arte, más avanzada será nuestra sociedad según el programa ilustrado. La razón instrumental ha de completarse con la razón comunicativa, para frenar la colonización del mundo vital *(Lebenswelt),* su reificación, y adentramos en el logro de un progresivo incremento de la racionalización que promueva la emancipación de los individuos.

La Modernidad, aunque desde una valoración contraria,

9. Berman, M.: *op. cit.,* p. 302.

10. Foucault, M.: «¿Qué es la ilustración?», en *Saber y Verdad,* Madrid, La Piqueta, 1985, p. 192.

compartiría estas características en autores considerados como postmodernos. Para Vattimo, la Modernidad está dominada por la idea de la historia del pensamiento como «progresiva illuminazione», lo que implica un constante retorno a nociones como «origen», «superación», «fundamento»..., y en una lectura metafísica; lo que caracterizaría a la filosofía del)(VIII y XIX sería «la negazione di strutture stabili dell'essere, alle quali il pensiero dovrebbe rivolgersi per "fondarsi" in certezze non precarie»; [11] todo lo cual identifica a la Modernidad como la época de la historia.

Para Lyotard, del cual nos ocuparemos más adelante en la noción de Postmodernidad, la Modernidad viene caracterizada por los *Grands Récits* legitimadores, la *idea* unitaria, el *proyecto,* la *historia,* la *emancipación,* la *razón...* conjunto narrativo que hoy ha «devenido» insostenible.

Otra identificación frecuente es la de *Modernidad-vanguardia.* Para ver si tal igualación es válida, recordemos primero las características de la vanguardia según las expone Renato Poggioli en su ya clásica *Teoria dell'arte di avanguardia;* [12] éstas eran las siguientes: activismo, antagonismo, nihilismo (desprecio de los valores tradicionales), culto a la juventud, ludismo, agonismo, revolucionarismo y terrorismo (en sentido cultural), autopropaganda y predominio de la poética sobre la obra.

En un cierto sentido parece que esta identificación sea justificable a la luz de sus rasgos comunes, y puesto que hemos unido en su definición Modernismo a vanguardias, e incluso tomado de los manifiestos baudelerianos la característica primordial de la Modernidad. Pero aquí hay que volver a la diferencia entre Modernidad, modernismo y modernización. No todo el proyecto de la Modernidad se reduce a las vanguardias, sino que éstas serían, por así decir el momento último y «deconstructivo» de algunos de sus postulados; por otro lado, como señala Huyssen, siguiendo a Calli-

11. Vattimo, G.: *La fine della modernità,* Milán, Garzanti, 1985, p. 10.
12. Poggioli, R.: *Teoria dell'arte di avanguardia,* Bolonia, Il mulino, 1962.

nescu,[13] aún cuando los críticos norteamericanos tendieron a utilizar los términos como sinónimos (en su caso modernismo y vanguardia), existen claras diferencias estéticas y políticas. El vanguardismo es llevado por un negativismo mucho más radical, mientras que <el antitradicionalismo del modernismo es, a menudo, sutilmente tradicional»; la vanguardia histórica se inclinó mayoritariamente a la izquierda —la excepción más notoria sería el futurismo , mientras que la derecha acogía a un gran número de modernistas (Ezra Pound, Knut Hamsum y Gottfried Benn, entre otros).

Pero el destino de las vanguardias y su influencia política y artística ha sido irónico. Si en un primer momento, tal como lo afirma Bürger en su *Teoría de la vanguardia,* la vanguardia histórica busca, amén de renovar las formas artísticas de representación, atacar la institución burguesa del arte y su ideología autónoma y denunciar la separación entre el arte y la vida, pronto es asumida por esa misma institución burguesa, el mercado y su perpetuación conservadora. Eduardo Subirats ha apuntado agudamente la razón: «la utopía social y cultural de las vanguardias, de signo revolucionario y emancipador, llevaba implícitos los momentos de su integración a un proceso regresivo de colonización tecnológica de la vida, y racionalización coactiva de la sociedad y la cultura. La actual crisis de la Modernidad y la invalidación estética y política de las categorías fundamentales de la vanguardia es el resultado de esta contradicción entre su actual función regresiva y legitimadora, y los objetivos emancipadores que la respaldaron tanto desde un punto de vista estético como social».[14]

En esta situación, el fin de las vanguardias volvería a coincidir con el fin de la Modernidad, aun cuando su identificación, como hemos visto, sea sólo aproximativa. No obstante, y en orden a la clarificación terminológica, habrá que aceptar que la Postmodernidad, certificadora de la muerte de las van-

13. Huyssen, A.: «En busca de la tradición: vanguardia y Postmodernidad en los años 70», en *Modernidad y Postmodernidad, op. cit.*

14. Subirats, E.: *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna,* Madrid, eds. Libertarias, 1985, p. 19.

guardias, es la última vanguardia; no sólo considerada ahora, en los años ochenta, sino en cuanto que el término postmoderno se acuña precisamente en Norteamérica para referirse al último movimiento vanguardista: *pop art, happenings,* arte conceptual, música experimental, *performance art,* etc.

II

Postmodernidad, postmoderno

Tras esta exhaustiva y un tanto farragosa caracterización de la Modernidad, quisiera introducir un interludio frívolo. Si el tema de la Modernidad se presenta como un tópico de estudio teórico y programático, la Postmodernidad tiene, amén de este carácter que más adelante trataré, un rasgo de moda importada, superficial incorporación de tics y lugares comunes que se repiten sin saber a ciencia cierta lo que significan. Es un fondo de resonancia social, distorsionada y espuria, que, aun cuando banaliza los entramados teóricos, ofrece un magma de consenso y asimilación fundamentales para la aceptación del nuevo movimiento. Tal es el caso también de España, a la que llega el rumor y la aceptación frívola mucho antes que el tratamiento serio, estudioso y editorial, más allá de la utilización restringida de los expertos, para los que el término no representaba ninguna novedad. Es este efecto sociológico y *mass mediático* el que me interesa ahora resaltar, también como un respiro antes de su tratamiento documentado y erudito.

Hacia una estética postmoderna

No hace falta que un término tenga un significado claro para que circule, basta que seamos penetrados, poseídos. Ya Lévi-Strauss constató la existencia de lo que él denominó «significantes-valija», significantes excedentes, huecos, sin significado, que la sociedad va llenando de sentido según las cir-

cunstancias. En la sociedad del exceso de información, de repente aparecen también estas bromas del sistema: el lanzamiento de significantes sin significados (o el lanzamiento apabullante del significante sin la explicación detallada de su significado). No importa que la clave no esté aún consignada, el consumidor exige airadamente su derecho a ellos, y rápidamente el mercado genera oportunos referentes, por supuesto inflacionarios, equívocos, contradictorios. Tales significantes, privados de la ortodoxa correlación epistemológica: signo-objeto, y por su propio talante de no significar nada (o de significarlo todo, que tanto da), aparecen como meros esquemas formales, en los que no cabe una postura de conocimiento sino sólo de atracción, seducción, rechazo... esto es, una captación «artística».

Y ahora, por fin, tras este preámbulo, venimos a nuestro tema, y es que el adjetivo «postmoderno» ha sido un significante lanzado, cuya circulación masiva de signo sin mensaje explícito sobrecogió a la población como pillada en falta ¡cielos, qué fuera de juego más espantoso, llegó la Postmodernidad y yo sin saberlo! , y la Postmodernidad se fue convirtiendo en ese *cul-de-sac* de todo lo que los diversos interpelados creyeron haber oído, percibido, vislumbrado... De ahí el caracter *kitsch* de los postmoderno, su esencial heterogeneidad —no sólo en su posterior difusión, sino también en el momento de su gestación en EE.UU., años sesenta-setenta , su fragmentario estallido multiforme, su captación que nos llega primeramente en un airón de nueva estética, mientras el concepto aguza rápidamente su análisis.

Estoy tomando, claro está, el término estética en su concepción más callejera y *amateur*; como esa impresión plástica, auditiva, sensorial, que los tiempos nos traen y que a veces parece plasmar su constante fluir en una configuración peculiar, un fresco que dibuja el rostro diferente de unos años, de una época o de una quimera. Todo lo que constituye un tiempo: su industria, su moda, sus penurias, sus paradigmas científicos... componen la imagen estética que nos penetra y en la que somos, un decorado siempre fugaz que la nostalgia nos devuelve más tarde hecho historia de sí mismo en los museos o en el celuloide.

Las imágenes estéticas de las épocas revolucionan nuestra piel y nuestro gusto. Sin ir más lejos, España. Hace muy poco, el tenebrismo Churriguera-Imperial bajo palio, uniformes, caudillaje, reliquia agusanada y oropel, una luz sanguina para la España cartón piedra de Cifesa, o el relumbrón de las mil velas titilantes en el pan de oro de cualquier altar mayor, catedral oficiante sobre el hambre gris y el miedo negro. Y después, o a la vez, sustituyendo el esperpento por la frialdad, de mano de la rabia roja de los puños cerrados, perdida ya la fuerza visceral de las auroras combatidas, esa estética militante, consciente, conceptual, verbalizada, de chaqueta de pana o anorak, con su prolongación ecológica y alternativa, austera en la sociedad de la opulencia que nunca vino, como una canción donde sólo la letra fue lo importante.

Y de repente, cuando salíamos del siglo mil —o todo lo más de los albores del 1492 , preocupados por el evidente salto histórico, afanosos y responsables constructores de la Modernidad, un toque de muerte —de moda— deshace los últimos gestos del ceremonial, una fiesta inopinada nos sorprende con las máscaras del nuevo artificio.

Por increíble que parezca con un poco de perspectiva temporal, el término postmoderno, después de haber pasado desapercibido en algunos textos de estética, se nos vende en España con ignorante desfachatez, unido a la llamada «movida madrileña» y a alguna de sus publicaciones señeras, como *La Luna,* a principio de los ochenta; el atrevimiento *snob* de sus voceros llega incluso a certificar su muerte, algún año más tarde en una, por otro lado eficiente y famosa, Universidad de verano. En cualquier caso, y aún con todo el confusionismo, el término, en España, está revelando la aparición de una sensibilidad diferente, el surgimiento de una generación que pugna por desprenderse de los mitos y nostalgias de la anterior. El discúrso y la estética progres, postmayo, de desiguales resonancias *undergrounds* o militancias residuales, perdió su última vigencia urbana y de vanguardia precisamente cuando accedieron al poder aquellos que la habían vivido. Las nuevas generaciones, liberadas del austero peso de la conciencia histórica y sus formas, instaladas en el éxito de la transición democrática, pudieron conectar con los usos y modos de la so-

ciedad occidental estable, y recoger una tradición que, arrancando de los cincuenta y los setenta, sólo de una forma parcial había sido asumida en España. Por otro lado, incluso los «progres» estaban ya cansados del estilo cutre y, exceptuando algunos históricos, se habían ido ya reciclando en «modernos», frívolos por escepticismo, hedonistas como propósito, y gastrónomos o deportivos según inclinación (el hecho ha sido tratado hasta la saciedad en las producciones culturales de sus protagonistas, deseosos de dejar constancia perdurable de su experiencia vivida). En cualquier caso, todas estas circunstancias contribuyeron al éxito «mundano» del término «postmoderno».

Siguiendo en su caracterización más epidérmica, la Postmodernidad se presenta como asunción de todos los estilos; aquello que no incorpora como novedad lo adquiere como objeto de consumo, como moda del recuerdo. Así, los movimientos que fueron elementos de choque, vuelven fuera de sus condicionamientos para ser consumidos como fetiches estéticos, desde las famosas guerras entre *mods y rockers* hasta los emblemas nazis. El mundo se piensa según el modelo de los grandes almacenes. La dinámica social ha tomado un incremento en su aceleración, una potencialización de gestos, movimientos, objetos, realidad. Las colectividades sociales se habrían convertido en una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano (Baudrillard). El sí mismo estaría atrapado en un cañamazo de relaciones complejas y móviles sobre nudos de circuitos de comunicación, de entrecruzamiento de mensajes directos (Lyotard). Este modelo social legitimado en paradigmas científicos, como puedan ser la cibernética, la telemática o la microfísica, se piensa a sí mismo con metáforas que condicionan una nueva sensibilidad estética.

Nada sería desechable a partir del *pop* para constituir esta sensibilidad postmoderna. Sensibilidad que abandona el ámbito de la conciencia, la intimidad o lo transcendente para proliferar en el objeto, en la exterioridad más gestual y estereotipada. Un mundo habitado ya, como supuesto clásico, por los objetos consumo-desecho del capitalismo con que Andy Warhol construyera su arte. Clásico, pues basta observar cómo al-

gunos de sus elementos estéticos han sufrido una progresiva modificación; del tratamiento *pop* de la carne que se hiciera con su colaboración en el film *Flesch,* a la observación casi forense, predescomposición y sadismo de, por ejemplo, *El Muro* de Alan Parker, hay toda una serie de movimientos como puedan ser: la destrucción del arte, el arte corporal, la escultura verista, el superhumanismo...

Proliferación del elemento siniestro, de una simbología negra de fuerza y destrucción, desde los abalorios *punk* a la imagen Alaska. Pero en todo ello un deseo de impacto visual, un juego de adorno maquillaje-máscara, que lo priva del desgarro expresionista, para reducirse a un simulacro de plexiglás, un gesto de artificio en un escaparate de maniquíes robotizados. Y es esta falta de profundidad la que constituye su misma condena y salvación. Condena al autismo, al ruido, al viaje sin retorno; salvación por el artificio que se resuelve en disfraz, moda y frivolidad. Hemos definitivamente pasado del *maniqueísmo* al *maniquismo;* el primero era raíz inefable de la conciencia religiosa o política, el segundo es el gesto osado y fatuo, epidermis y simulacro de un siglo que se acaba. Mundo indiferente, andrógino y desencantado, como el retratado en *Liquid Skay* por Tsukerman, heredero únicamente de lo más perentorio de lo que fue experiencia en la psicodelia, y de una visión fría y neón del espacio, deudora del *Minimal Art* y de los artistas de la luz.

Así pues, la gestualidad como opuesta a la verbalización, el ruido al mensaje, y donde aún la palabra es necesaria, como en el caso de la novela, un esquema de plano-secuencia, discurso fílmico, la mínima descripción para situar la acción, retrato hiperrealista de personajes en la gris cotidianeidad (como el *Dirty realism)* o de la marginalidad urbana, desprecio del estilo y la transcendentalidad; novela negra, literatura erótica y comic como referentes.

¿Habrá que insistir de nuevo en que las metáforas estéticas para esta edad y su final son estallidos, ceremonias de la destrucción: apocalipsis, catástrofe, estética postnuclear, espacios urbanos en que la aniquilación marca distancias desoladas, nocturnas, de residuo industrial y zona arrasada? El arte adelanta como estética el estupor de la destrucción, el silencio

postnuclear de unos o os imposibles. 0 quizá florece en la magia banal de los disfraces, el derroche ornamental de maquillaje sobre una máscara —la piel— que no tiene nada que ocultar. Y mientras tanto un dinamismo creciente, un buscar la celeridad de lo estático, como el láser que dibuja en el cielo el nocturno emblema de la fugacidad. Todo ello componiendo una imagen heterogénea ¿postmoderna? de repulsión-seducción.

Y nosotros, sobrecogidos, remisos, los últimos de entre aquellos que aún guardamos como medios la palabra y el pensamiento, descreídos pero fieles a nuestro oficio, otorgamos nombre y coherencia a una cultura que espera de nuestra pluma que completemos su rostro para cercenar, en el olvido y la muerte, el mundo que nos perteneció y en el que fuimos.

Caracterización de la Postmodernidad

Afortunadamente el supuesto irracionalismo de las corrientes postmodernas pertenece tan sólo a su versión *light* y vulgarizada, a la moda social que ha popularizado un término más o menos académico y que he pretendido caracterizar en las páginas anteriores. [15] Con respecto a su versión «seria», si bien se sigue percibiendo una cierta dispersión, podemos hablar de un todo más coherente. En verdad, se ha dicho casi de todo, pero entre las afirmaciones más atinadas quisiera entresacar, a modo de introducción una muestra.[16]

Se ha caracterizado a la Postmodernidad como el fin de un proyecto histórico, y en ese sentido equivalente a posthistoria y a otros post (Wellmer). Al movimiento postmoderno

15. En este sentido de captar la «atmósfera» de un tiempo, se abundará más adelante en el apéndice: «Fin de siglo, manual de urgencia».

16. Referencia de las citas, en *Modernidad y Postmodernidad:* Wellmer, pp. 103 y 108; Hassan, p. 105; Lyotard, pp. 109 y 114; Jameson y Jenks, pp. 106 y 110; Huyssen, pp. 196 y ss.; Raulet, p. 333. Craig Owens en *La Postmodernidad,* Barcelona, Kairós, 1985, pp. 93 y ss. A continuación, para hacer una historia del término seguiré principalmente el artículo de Andreas Huyssen, «Cartografía de la Modernidad», también en *Modernidad y Postmodernidad.*

como un movimiento de *unmaking* o deconstrucción (Ihab Hassan). Jencks y Jameson han visto una conexión entre la estética postmoderna y la micropolítica. Para el primero, además, esta estética estaría definida por el contextualismo, el historicismo y el eclecticismo. Para el segundo, por los rasgos del *kitsch* y de la esquizofrenia. Lyotard la ha señalado como la época de la deslegitimización, y del fin de la representación. También Craig Owens ve en esta negación de la representación su eje fundamental. Para Raulet sería una forma del positivismo. Hal Foster distingue, en la política cultural americana, dos posturas postmodernas: la neoconservadora y la postestructuralista; definiendo asimismo lo postmoderno como antiestética. Sin embargo, para Huyssen, en contra de lo habitualmente admitido, el postestructuralismo no sería postmoderno...

Basten estas notas para perfilar el marco en el que vamos a intentar movernos. Quizá lo primero es hacer una pequeña historia de la *génesis de los términos «postmodernismo», «postmoderno», «postmodernidad»;* estas tres modalidades van a tener idénticas similitudes y connotaciones equívocas a las que hemos analizado en su uso sin el prefijo post, si bien un tanto suavizadas. Habitualmente suelen aplicarse como sinónimos, aunque la crítica americana utiliza principalmente «postmodernismo», mientras que en el continente europeo aparecen más las otras dos denominaciones, haciéndose hincapié, no tanto en los movimientos, sino en la aparición de un nuevo paradigma, de una nueva época en la sensibilidad, la teoría y el arte, ya sea para subscribirlo o negarlo.

El término «postmodernismo» fue utilizado por vez primera en el ámbito de la crítica literaria en EE.UU. por Leslie Fiedler e Ihab Hassan durante los años sesenta aún cuando con significados diferentes. Hacia finales de los setenta la denominación se extiende por Europa, difundida en París por Lyotard en su libro *La condition postmoderne,* que la profundiza como caracterización de la época actual, y posteriormente criticada por Habermas. Este antagonismo, ampliado a multitud de defensores y detractores, va a conformar en los años ochenta una de las polémicas más vivas de los últimos tiempos, centrada en el eje modernismo/postmodernismo re-

ferido al terreno artístico y modernidad/postmodernidad a la teoría social.

Así pues, el surgimiento del término es coetáneo de los intensos movimientos culturales y artísticos de los años sesenta. Andreas Huyssen plantea una distinción entre el Postmodernismo de los años sesenta, setenta y ochenta en el panorama norteamericano. Para este autor, el Postmodernismo de los años sesenta pretende revitalizar la herencia europea de las vanguardias. Comparte con ellas un rechazo del arte y la crítica institucionalizados (por ej. contra el *New Criticism),* la conciencia de ruptura, el sentido de futuro, un intento de volver el arte a la vida... «A base de *Happenings,* lenguaje *pop,* arte psicodélico, *acid rock,* teatro de animación y alternativo, el Postmodernismo de los años sesenta se esforzaba por reconquistar el espíritu de oposición que había alimentado el arte moderno en sus primeros momentos pero que ya no parecía poder mantener» *(op. cit.,* p. 207). Pero es a partir de los años setenta que el término comienza a extenderse; cuando la contracultura, la nueva izquierda, los movimientos antibelicistas, y la revolución de las flores, son un recuerdo un tanto ingenuo, y el estilo *pop y rock* han perdido su fuerza revulsiva original, siendo asumidos por el mercado. Así, aún habiendo nacido la denominación, para dar cuenta de la última vanguardia americana, se generaliza cuando comienza a abandonarse este espíritu vanguardista, y la experimentación vuelve la vista a atrás, retoma materiales de diversas escuelas y adopta una imagen de mosaico *kitsch.* En ese momento empieza a importarse en EE.UU. la filosofía postestructuralista, que va a propiciar, en su lectura americana, una visión más textualista *(more* Derrida), configurando la Postmodernidad como un ejercicio deconstructivo de lo moderno. Queda, como influencia del populismo contracultural, un interés por las tradiciones y culturas marginales, la diferencia étnica, sexual etc., lo que ha posibilitado un mayor protagonismo de estas esferas (por ejemplo Craig Owens señala las concordancias entre el movimiento postmoderno y el feminista, que él considera poco explotadas; en este sentido deben también entenderse las micropolíticas que resaltaban Jameson y Jencks). Los logros son menos apocalípticos y estelares de lo que pronosticaba Leslie Fiedler en

1965 en su «The New Mutants», donde la Postmodernidad se esperaba como el advenimiento de un mundo «postblanco, postmachista, posthumanista o postpuritano». En cambio, la problematización gnoseológica ha salido ganando del intercambio con la filosofía, sobre todo francesa; un buen resumen es el que hace Ihab Hassan al caracterizar, como habíamos mencionado, el movimiento postmoderno como un movimiento de *unmaking:* «Hablo de *unmaking* a pesar de que hoy son otros los términos de *rigueur,* por ejemplo: deconstrucción, descentramiento, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, diferencia, dispersión, etc. Tales términos expresan un rechazo ontológico del sujeto tradicional pleno, del *cógito* de la filosofía occidental. Expresan también una obsesión epistemológica por los fragmentos o las fracturas y un correspondiente compromiso ideológico con las minorías en política, sexo y lenguaje. Pensar bien, sentir bien, actuar bien, de acuerdo con esta *épistème del unmaking,* es rechazar las tiranías de las totalidades; la totalización en cualquier empresa humana es potencialmente totalitaria».[17]

Una confluencia de corrientes

Gran parte del confusionismo que la noción de Postmodernidad conlleva se debe a que en su valoración y clarificación confluyen diversas corrientes de tendencias a veces contrapuestas. Por un lado la crítica artística y literaria americana de los años sesenta y setenta, por otro el postestructuralismo francés, y finalmente la teoría crítica alemana con Habermas a su cabeza.

Las interpretaciones de las tres no son sincrónicas, y sus mutuas lecturas están en gran medida distorsionadas. En primer lugar, para encontrar un mínimo de consenso entre sus creadores americanos: Fiedler, Hassan, etc., hay que esperar

17. Hassan, Ihab: «The Critic as Innovator, the Tuzingstatement in X Frames», *AmeriKanstudien 22,* n° 1, (1977), 55, citado por Wellmer, *op. cit.*

hasta la década de los setenta. En esos momentos, lo que ha comenzado siendo una denominación para el uso de la crítica, asume, como hemos dicho, la filosofía postestructuralista francesa, dotándose de una amplitud teórica mayor, pero que según los intereses americanos sigue refiriéndose al campo de la literatura y el arte primordialmente. He aquí la primera distorsión: lo que se lee en Norteamérica en los años setenta y ochenta es lo que se ha escrito al menos una decena de años antes en Francia, con unos condicionantes históricos, sociales y políticos diferentes: el ambiente postmayo francés. En este sentido los mejor interpretados son aquellos cuyas aportaciones se acercan más al ámbito de intereses de la crítica norteamericana: Kristeva, Barthes *y* Derrida. Sin embargo, la lectura suele ser muy deficiente en el caso de Foucault,'[18] Lyotard o Baudrillard. Cuando se leen, por ejemplo, los artículos de Andreas Huyssen, Hal Foster, Arthur Kroker o Richard Rorty,[19] cuesta reconocer al postestructuralismo en sus descripciones, que creo poder calificar *de* superficiales e imprecisas, cuando no de francamente erróneas o tendenciosas. De tal falta de «sensibilidad» adolecen también gran parte de las lecturas alemanas de la última filosofía francesa, incluyendo las de Bernstein y el mismo Habermas.[20] Las razones son diversas, desde una visión apresurada, en el caso de los primeros, hasta una abierta antipatía filosófica en autores como Rorty o Habermas, pues en modo alguno podemos tachar al concienzudo Habermas de apresuramiento. Frente a ello, los filósofos franceses han sido poco dados a clarificar el asunto, excepción hecha de Lyotard, que, mostrando su saturación, tituló su segundo libro al respecto, como sabemos, *Le Posmoderne expliqué aux enfants.* En general, los filósofos franceses tildados de postmodernos no han asumido como propia tal etiqueta, que llega,

18. Excepción hecha del excelente trabajo de Dreyfus y Rabinow: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics,* The University of Chicago Press, 1982.

19. Artículos de Huyssen, Foster y Kroker en *Modernidad y Postmodernidad, op. cit.* Rorty en *Habermas y la Modernidad, op. cit.*

20. Bernstein en *Habermas y la Modernidad, op. cit.* Habermas ha paliado su apresuramiento primero dedicando buena parte de un libro al análisis de estos autores: *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt am Main, Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp, 1985.

como generalización, muy tarde, para caracterizar una obra ya hecha con anterioridad a esta moda terminológica; todo ello convierte al movimiento en un conjunto cuasi vacío muy difícil de defender. La guerra queda para los seguidores, que tanto en EE.UU. como en Alemania, sí simultanean el marchamo «postmoderno» con la difusión de unas obras, muchas de ellas escritas casi una veintena de años atrás. La adscripción política e intenciones de quienes ahora utilizan dichas obras en ambos países, contemporáneamente al resurgir del pensamiento neoconservador introduce otro rasgo de confusión en el panorama (como ya apunté en el capítulo «El Leviatán bondadoso»; en general las críticas habermasianas siguen una tónica similar a las citadas en referencia a Foucault en dicho capítulo). Para Habermas el postestructuralismo olvida los ideales de la ilustración, abandona la tarea de la emancipación del individuo, concluyendo en un nihilismo que cierra el camino de la teoría y de la acción, limitando el quehacer de la filosofía a una crítica textual, a un interés meramente estético; las afirmaciones son grandilocuentes, autorreferenciales, literarias y escasamente comprobables... todo ello proporciona una buena baza al movimiento neoconservador, otorgándole armas conceptuales para su desprecio del proyecto de la Modernidad. La creencia en la reificación necesaria a causa de la razón instrumental habría crecido en el postestructuralismo hasta convertirse en un *absoluto* del que es imposible escapar, más allá de la descripción, ninguno de estos filósofos habría ofrecido salidas, presos todos ellos en la falacia de identificar *razón* con razón instrumental, y ésta con reificación necesaria. Su valoración viene expresada en el siguiente párrafo, cuya identificación entre conservadurismo y postestructuralismo ya comentamos en el cap. V: «los jóvenes conservadores... yuxtaponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, ya sea la fuerza de voluntad o la soberanía, el ser o la fuerza dionisíaca de lo poético. En Francia esta línea conduce de Georges, a través de M. Foucault, a Jacques Derrida».[21]

21. Habermas, J.: «La Modernidad, proyecto incompleto», en *La Postmodernidad, op. cit.,* p. 35.

Con respecto a la Poamodernidad, Habermas es igualmente contundente; rechaza . sta denominación, y todos sus correlatos post, fundamentalmente el de posthistoria; para él, se habrían producido una serie de cambios: imposibilidad de grandes explicaciones totales al estilo de Hegel, caída de ciertas utopías, etc., pero todo ello no implicaría en modo alguno un cambio de paradigma «Considero que esta tesis de la aparición de la Postmodernidad carece de fundamento. La estructura del espíritu de la época no ha cambiado, como tampoco lo ha hecho la forma de la polémica sobre posibilidades vitales futuras y la conciencia histórica no está perdiendo las energías utópicas en modo alguno. Antes bien, lo que ha llegado a su fin ha sido una utopía concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo».[22]

En cualquier caso, y en lo que a la filosofía postestructuralista respecta, habrÉ que concluir que, no es generalmente lo que dicen sus defensores, como emblemática de la Postmodernidad, ni tampoco exactamente lo que pretenden sus detractores, sobre todo habermasianos, ni existe siquiera un *corpus* homogéneo bajo tal epígrafe, ni en principio tiene nada que ver con la ideología neoconservadora, aún cuando ciertas prolongaciones puedan ser utilizadas a este u otro respecto. Desgraciadamente, sería muy largo entrar pormenorizadamente a analizar cada uno de los puntos en los diversos autores, ni quiero que sea mi cometido desarrollar una defensa que los propios protagonistas han desdeñado. Sirva este apunte para intentar determinar algo más el porqué de la confusión del término «postmodernidad», y expresar mi desconfianza acerca de que si se desea profundizar en la filosofía francesa de los últimos tiempos, sean los autores arriba mencionados los introductores más objetivos.

22. Habermas, J.: *Ensayos politicos,* Barcelona, Península, 1988, p. 117.

La Postmodernidad según Lyotard

Según este autor la hipótesis de partida sería que el saber y su estatuto se modifican cuando la sociedad entra en la llamada edad postindustrial y las culturas en la edad postmoderna.

La configuración *moderna* del saber se ha venido caracterizando por una peculiar relación entre la ciencia y la filosofía. Aun cuando sus ámbitos sean diferentes, la ciencia debe legitimar sus reglas de juego, a ese discurso de legitimación que mantiene sobre su propio estatuto, se le llama filosofía. Este metadiscurso ostenta un carácter no científico sino «narrativo», es un *récit.* La recurrencia de este relato a un *Grand Récit* (la dialéctica del *espíritu,* la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador...) ha marcado el *saber moderno.*

En palabras del propio autor: «simplificando al máximo, se tiene por "postmoderna" la incredulidad con respecto a estos metarrelatos».[23] El problema que queda abierto es arduo: tras la caída de los metarrelatos, ¿dónde puede residir el principio de legitimación?

La configuración del saber se ha modificado en la sociedad postmoderna, ha perdido su «valor de uso» como *Bildung* (formación) del espíritu, para convertirse en un objeto de intercambio entre usuarios. Aquí Lyotard hace un canto a la sociedad de la comunicación, a la informatización, para la cual el estado es un factor residual, defendiendo frente al declive del *Welfare State,* el «Estado mínimo» que ya Nozik preconizara. Este es uno de los puntos que más fricciones le ha causado con Habermas,[24] y es a mi modo de ver, una de las reflexiones más importantes que le queda por resolver hoy al pensamiento político. Si hacemos que las características de la Postmodernidad: fluidez, multiplicidad, descentramiento..., se identifiquen con el flujo del capital, las críticas que le acusan

23. Lyotard, F.: *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1984.

24. A este respecto ver el excelente artículo «La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en Habermas, *Ensayos políticos, op. cit.*

de dar una coartada al neoconservadurismo estarán justificadas. No se puede, como efectúa Lyotard al final del libro, defender por ejemplo el <<contrato temporal» como una forma positiva y loable de desestabilizar las instituciones permanentes: culturales, profesionales, sexuales, familiares, etc. O al menos es ignorar que el par *permanencia/dinamismo* ya no identifica respectivamente conservadurismo/contestación desde el liberalismo del xix. No es preciso apelar a *grandes relatos* para sustentar una noción de justicia distributiva (al estilo de Rawls) al menos corno ideal regulativo, ni siquiera es necesario reafirmar la Modernidad como proyecto inacabado. Se puede, y espero, aceptar el paradigma postmoderno sin ser un frívolo o un canalla.

Para Lyotard, el proyecto de la Modernidad está liquidado, no cabe, como veíamos más atrás que aseguraba Habermas, completarlo. El intento de unificación habermasiano de la racionalidad científico-técnica, la racionalidad práctico-moral y la racionalidad estética, en un todo armónico, que asumiera y se nutriera del «mundo de la vida», y encontrara sus criterios de legitimación en la «acción comunicativa», no es para Lyotard sino la nostalgia de otro *gran relato,* que no asume el cambio de paradigma cultural y se apoya en un supuesto especulativo: la situación ideal de habla de un sujeto transhistórico.

En cualquier caso, la cuestión abierta hoy para todos los pensadores es la de la legitimación del saber, de la razón. Desde la «muerte de Dios» nietzscheana, la *Verwindung* de la metafísica heideggeriana, la dialéctica negativa de Adorno, «il pensiero debole»... Existe un consenso en que ciertos usos y pretensiones de la *razón* no tienen hoy sentido. Algunos autores (por ej. Vattimo y Baudrillard) no temen apoyar un cierto nihilismo —que en modo alguno es irracionalismo—. Otros, buscan plataformas teóricas pragmáticas o formales que regulen, sin evocar los fastos de la metafísica, el uso de la razón. Acaso quien con mayor solidez apele a una nueva fundamentación de la razón sea Habermas, sus triádicas y rígidas clasificaciones, su pretensión de que cada tipo de racionalidad pueda asumir la heterogeneidad de todas las prácticas discursivas

que en esa esfera se dan, su compteriana teoría evolutiva de la sociedad... son los aspectos menos compartidos de su doctrina.[25] Sin embargo, valiosísimas me parecen sus aportaciones para deslindar las nociones de razón y «reificación», su extraordinario acopio de datos y conocimientos filosóficos, y la constante vigilancia de que nuevas modas ideológicas arruinen la necesaria esperanza de emancipación.

De acuerdo, existe un tipo de tradición filosófica irrecuperable, la metafísica ya no es posible precisamente porque se ha cumplido, porque está hecha. Ni siquiera quien más aboga por la continuación de la Modernidad (Habermas otra vez), está apelando a fundamentos metafísicos —la legitimación vendría por la práctica comunicativa , ni parte del sujeto —es la *Lebenswelt* y no el sujeto el punto de partida— y también considera las *grandes explicaciones,* al estilo hegeliano, concluidas. Entonces, ¿dónde encontrar el espacio de la legitimación? La zona parece comúnmente aceptada, desde la analítica, la pragmática, hasta, con matizaciones, algunos postestructuralistas; el espacio donde se cumplen las reglas de uso, de certeza y de verosimilitud es el de las prácticas discursivas. La diferencia, simplificando posturas entre los dos extremos Habermas y Lyotard, es considerar que a estas prácticas subyace una racionalidad común, la comunicativa; una unidad del lenguaje humano: requisitos de validez, argumentación, racionalidad inherente a la comunicación cotidiana, basada en el consenso..., tal como defiende el primero; o con Lyotard, afirmar la multiplicidad de juegos de lenguaje irreductibles, la inconsistencia de un metalenguaje universal legitimador, las paralogías, las micrologías...

Para Lyotard: «La pragmática social no tiene la "simplicidad" de la de las ciencias. Es un monstruo formado por la imbricación de redes de clases de enunciados (denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc.) heteromorfos. No hay ninguna razón para pensar que se puedan determinar metaprescripciones comunes a todos esos juegos

25. Que ni autores tan cercanos como Guiddens o Wellmer suscribirían totalmente. (Ver *Habermas y la Modernidad.)*

de lenguajes y que un consenso revisable, como el que reina en un determinado momento en la comunidad científica, pueda comprender el conjunto de metaprescripciones que regulan el conjunto de enunciados que circulan en la colectividad».[26] Tal creencia tendría como soporte una visión casi propia de la *teoría de sistemas,* que Habermas tanto ha criticado: «saber que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de "jugadas" permitidas en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de un enunciado cualquiera reside en su contribución a esta emancipación». 27

Cada juego de lenguaje tiene sus propias reglas de uso. Frente a las totalizaciones de cuño metafísico o positivista, Lyotard opone la resistencia de las «micrologías». El término lo toma de la denominación que Adorno adjudicó a las pequeñas prosas de Benjamin, su forma personal e intraducible, de describir un sentido, un tacto, un aroma, un sonido, pequeñas pinceladas impresionistas que componen una perspectiva existencial... Le sirven al filósofo para significar la resistencia en la multiplicidad y la singularidad.

Siguiendo al Wittgenstein de las *Investigaciones lógicas,* Lyotard afirmará la diseminación de juegos de lenguaje. Así, la argumentación de un enunciado científico, implicaría en primer lugar una aceptación de «las reglas que fijan los medios de la argumentación», un juego pragmático basado en un contrato. El uso habitual de la tecnociencia configura uti desplazamiento de la antigua idea de razón: «El principio de un metalenguaje universal es reemplazado por el de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos capaces de argumentar enunciados denotativos, esos sistemas que están descritos en un lenguaje universal, pero no consistente».[28]

La legitimación, por todo ello, no puede acudir a los grandes relatos, pero sí al «pequeño relato», recurso minimal alternativo que conforma el campo de la paralogía: la sistemática abierta, la localidad, el antimétodo...

26. Lyotard, *La condición postmoderna, op. cit.,* p. 116.
27. *Ibid.,* p. 117.
28. *Ibid.,* p. 82.

El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y de las «jugadas» que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los «jugadores» efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo.[29]

III

La crisis de la Modernidad

Habiendo ya repasado las principales tendencias con respecto al problema, podemos adentrarnos en él con una óptica más personal. Si entendemos Modernidad en un sentido amplio, ciñéndonos al campo filosófico, cuatro serían los ejes, a mi modo de ver, en los que se ha consolidado el estatuto del *saber* moderno: la *razón,* el *sujeto,* la *historia* y la *realidad.* Ambitos dinámicos y problemáticos, bien es cierto, pues el saber moderno es un saber crítico, autorreflexivo..., pero que, bajo su revisión, resguardaban una zona de requerida fundamentación y solidez. No hablamos de la inmediatez ingenuista de épocas pretéritas con respecto a tales estamentos, sino de una confianza constructiva-deconstructiva, nimbada por la subyacente creencia en el progreso nunca alcanzado hacia el *bien* y la *verdad.* En torno a estas cuatro matrices, el desarrollo de la Modernidad y su crisis, ha ido, en busca de su clarificación, cumpliendo su cometido conceptual, estableciendo límites, resaltando contradicciones, hasta que el edificio ha acabado por completarse, para ir perdiendo poco a poco credibilidad.

Iniciemos un rapidísimo repaso del proceso.

29. *Ibid.,* p. 118.

La razón

La *razón* moderna es valerosa, optimista, no temeraria, quiere conocer sus límites, pero también luchar contra la superstición que frena su libre ejercicio. No es la *razón* absoluta cartesiana —Hume despertó de su sueño dogmático al viejo Kant, y con él a todos nosotros—, pero es una razón lo suficientemente segura como para enfrentar con orgullo un juicio público, en el que está dispuesta a ceder territorios de su dominio, con tal de que se le reconozca su consistencia propia. La historia es bien conocida; razón, pues, finita y transcendental, que abandona el terreno nouménico a las deliberaciones sin cuento de los patios especulativos. He aquí su primera quiebra, porque querámoslo o no, desde el fondo infantil del asombro platónico, filosofía iba a ser el discurso sobre el *todo,* la llave mágica de los cofres misteriosos, la certeza adusta de los horizontes conquistados; lo demás: migajas, componendas... infinito desencanto de las huestes retiradas bajo positivistas horcas caudinas. Porque situar el campo de la razón en lo nouménico, por más que se resguardara una especie de problemática telepatía a través de los ideales regulativos, era iniciar un deslizamiento en que poco a poco el reino de las esencias iba a acabar asemejándose a las tierras inescrutadas de lo *otro.* El entendimiento se hizo cargo de los hechos, pero ya no fue lo mismo.

La siguiente arremetida contra la *razón* fue todavía más contundente, y es la perpetrada por la llamada, a partir de Ricoeur: filosofía de la sospecha. La razón no es ya ese utensilio limitado pero preciso, sino la mentida superficie bajo la cual se ocultan intereses y sinuosidades inconfesables. Poco importa el problema autorreferencial en que caen estos autores: ¿cómo hablar desde la conciencia de lo inconsciente?, ¿cómo resguardar nuestro discurso de las redes de la ideología?, ¿dónde la palestra más allá del bien y del mal?...; la desconfianza ha hecho presa de los pensadores. ¿Quién habla?, ¿qué oculta?, ¿a qué intereses responde?... va a constituir la paranoide incertidumbre frente a cualquier trivial enunciado, y la característica definitoria (como veíamos en el capítulo IV que afirmaba Vattimo) de todo este siglo. A la filosofía del ilumi-

nismo sucede la del martillo. Cercenar certezas, derruir Bastillas, e iniciar una transvaloración: ya no será el podrido reino de lo *mismo* nuestro anhelo, sino un tránsito jubiloso por *lo otro,* tanto tiempo desprestigiado. El proceso de desarticulación de la *razón* es ya imparable, de la limitación a la sospecha sólo resta por concluir su perversión.

Razón perversa, malquerida, vilipendiada. Si algo ha caracterizado a los pensadores desde la Escuela de Francfort al postestructuralismo, ha sido esta especie de catarsis de autodenuncia. Como orfebres . del raciocinio, la sospecha se hizo palpable evidencia: nuestras manos estaban manchadas de sangre, hedían con el agusanado olor del holocausto. Hablamos de ello al comentar la confusión entre modernidad y modernización, la *Zweckrationalität* weberiana, vampirizando la razón toda, nos había llevado al desastre de la *reificación, el* cumplimiento de la *razón* a los campos de exterminio. A partir de aquí las salidas son problemáticas, no basta un talante moral sino el diseño de una racionalidad no instrumental, y a esta tarea se aplican a partir de este momento todas las filosofías: la dialéctica negativa y el arte (Adorno), la crítica del poder (Althusser, Foucault), la diferencia (Derrida), el deseo (Deleuze, Lyotard), la denuncia de los *maîtres penseurs* (Glucksman), la crítica al marxismo (nueva filosofía), Nietzsche y su resurgimiento, vía autores como Bataille, Klossowsky... Unidas todas en el intento por asumir lo fragmentario, lo diferente, lo pulsional, los márgenes... reducto de resistencia frente al reino de lo *mismo* o al menos de denuncia. Compartiendo una serie de postulados: la crítica nietzscheana a la metafísica y a la tradición occidental, su defensa de la vida, la reificación necesaria de Weber, la denuncia de la razón instrumental francfortiana, la revisión del freudo-marxismo, y una militancia combativa coagulada en torno a las premisas de mayo del 68. Por otro lado, el estructuralismo había desperdigado la hegemonía unitaria y occidental de la razón metafísica en la ciencias humanas, ampliado los objetos tradicionales de estudio: todo podía serlo, desde una cultura primitiva al sistema de la moda; política y epistemológicamente eran insostenibles los criterios universales de validez.

El **sujeto**

El sujeto moderno ostenta las características del *ego cógito* cartesiano (en parte) y del sujeto transcendental kantiano. Actualizándose y problematizándose el primero en la versión fenomenológica, principalmente husserliana. Es conciencia, intencionalidad, experiencia vivida, origen de sentido, conformador categorial y transcendental del saber. Comparte las características con que Foucault definiera al hombre en *Les mots et les choses:* finitud (por un lado lo conocido por 61 y por otro aquello que le determina y es inaccesible, en Kant lo fenoménico y lo nouménico); duplicado empírico-transcendental (el hombre objeto de saber, pero también fundamentador de los saberes); a medio camino entre el cógito y lo impensado; condenado por todas estas dinámicas dualidades a un constante «retorno al origen».[30] Ha perdido la palmariedad absoluta cartesiana para ganar en crítica y constante revisión. Como en el caso de la razón, serán Marx, Freud y Nietzsche quienes inicien el acabamiento de su cohesión introduciendo lo *otro* en el seno mismo de su identidad, principalmente el psicoanálisis. Esa zona de lo impensado, de lo determinante, marca de finitud, que en el sujeto moderno constituía el acicate de su constante búsqueda y fundamentación, comienza a corroer su integridad en el momento en que se aloja en sus propias entrañas, pasando a constituir carne y substancia de su nombre.

Wittgenstein, desde la analítica del lenguaje, destruirá como ilusorio el lugar de su privacidad, la infundada pretensión del sujeto de ser origen y juez del significado; mero lugar de encuentro entre reglas lingüísticas, sólo podrá jugar determinados juegos, arrojar la escalera después de haber ascendido por ella, enfrentarse al fantasma de la máquina, para callar de lo que no se puede hablar.

El estructuralismo proseguirá esta lenta aniquilación: los mitos se piensan en el hombre (Lévi-Strauss), el inconsciente

30. Esta característica fundamento-origen es reconocida también por Vattimo como la principal de la Modernidad; ver *La fine della modernità, op. cit.,* p. 10.

no es su recóndito corazón, sino un lenguaje (Lacan), se supera el humanismo marxista (Althusser), se admite, finalmente, que el hombre es una invención reciente, de disciplinaria genealogía, cuyo rostro en la arena borrarán las aguas de los siglos (Foucault). No hay lugar para el *mí* mismo, e incluso su requerida identidad empieza a verse como otras más de las marcas del totalitarismo de la razón. Habrá que colocarse en el extremo de uno mismo, en los márgenes aún no poblados por el orden y el sentido, esperar del deseo y lo pulsional (Deleuze, Lyotard) la zona nómada de la subversión.

Más tarde, el optimismo de la diferencia empieza a ceder; a la crítica del sujeto, a su superación como topos ontológico, suceden su persistencia hologramática, hueca, una monadología aparencial, que no necesita identidad —no tenemos tiempo para ello , sino imagen (Baudrillard). Allí donde hubo substancia, conciencia, alma... sólo queda el individuo, la privacidad, como conceptos formales, límites, plausibles en una práctica hedónico-consumista, pero vaciados de cualquier fundamentación, tal como han sido descritos desde Senett a Lipovetsky. El narcisismo dirigido es la hipertrofia del sujeto en su ausencia, su proliferación sonriente pero fantasmal.

La historia

La Modernidad es fundamentalmente un proyecto histórico, pues con la Ilustración nace la idea de la historia, noción que, pretendiendo dar razón del curso de los siglos, ha mostrado, sin embargo, una hegemonía temporal muy reducida (apenas dos centurias). Herder, Kant, Hegel, Marx, Dilthey... son tal vez sus más egregios adalides. La crisis de la noción de historia está unida al declive de los marxismos. En Francia, por ejemplo el hegelianismo pervive en los años treinta y posteriores a través de Kojeve e Hyppolite. A partir de aquí y hasta los años sesenta-setenta el marxismo será el discurso dominante; pensemos por ejemplo que *La critica de la razón dialéctica* de Sartre se publica en 1960. Con la eclosión del estructuralismo, comienza la crítica de la historia, de la dialéctica, se afirma el primado de la estructura frente al devenir (re-

cordemos la polémica protagonizada por Sartre y Lefebvre frente al estructuralismo, que ya hemos citado en el capítulo precedente). El modelo lingüístico de Saussure aplicado a las ciencias humanas privLlegia el enfoque sincrónico frente al diacrónico. Del análisis del par sistema/diferencia, arrancarán las filosofías de Derrida y Deleuze; y es este mismo enfoque sincrónico el que encontramos en el *episteme* foucaultiana, hasta llegar al franco rechazo de la noción dialéctica por parte de Baudrillard en *Les stratégies fatales* (que también hemos apuntado en el capítulo anterior). La crítica al marxismo durante los años setenta, efectuada por *les nouveaux philosophes,* y la consolidación del prestigio de los nuevos historiadores (Le Goff, Duby, Ariès...) acabarán con el primado del materialismo histórico.

Es, sin embargo, Arnold Gehlen quien va a introducir la noción de *Posthistoria* a partir de su obra: *Die säkulariesierung des Fortschritts.* El desarrollo técnico habría producido una «secularización» de la idea de progreso, desnudándola de su implícita noción cristiana de salvación; carente de su sentido, la renovación constante encalla en una especie de inmovilidad, de «cristalización».[31]

Independientemente de su utilización conservadora o no, la idea del fin de la historia refleja una sensibilidad peculiar del presente en las sociedades democráticas estables, donde los proyectos revolucionarios han perdido todo su atractivo, y en las que la ausencia de catástrofe previsible o deseable aboca a la bienaventuranza de la rutina.

La realidad

En el capítulo I de este libro he sintetizado la progresiva caída de este concepto en cinco momentos: 1. Hegemonía de la realidad. 2. Primado de la representación. 3. Imperio de la imagen autónoma. 4. Simulación, y 5. Hiperrealismo. La Mo-

31. Ver la distinta valoración de este autor en Vattimo, *op, cit.,* pp. 15 y ss., que lo utiliza para apoyar su tesis del acabamiento de la historia, y Habermas en «El criticismo neoconservador de la cultura en los EE.UU...», donde se denuncia su raíz conservadora.

dernidad, de acuerdo con Heidegger, habría comenzado con el hecho de que el mundo se convierta en imagen. No otro sentido tiene la postura crítica, inaugurada con Kant, que el de evaluar la justeza de la representación, pero con la profunda certeza de la finitud de nuestro conocimiento, de la imposibilidad de que nuestro pensamiento capte la realidad total, pues no sólo el sujeto es transcendental —conforma aquello que conoce , sino incluso esa realidad se desdobla en fenoménica —presuntamente subsumible bajo las categorías del entendimiento— y nouménica —incontrastable supuesto de la razón—.

Abandonar parte de la realidad a *lo otro,* y aceptar el carácter transcendental de nuestro conocimiento, es optar por la gnoseología frente a la ontología, y, después de la crisis de los principios de verificación positivistas, adentrarse, cada vez más, en el análisis de los lenguajes, de nuestros esquemas perceptivos, cognitivos, lógicos, olvidando el ingenuo gobierno de lo real.

El lenguaje, no la realidad, ha sido el verdadero objeto filosófico de este siglo, desde Wittgenstein, la filosofía analítica, el estructuralismo y sus prolongaciones. E incluso la parte más innovadora de la ciencia es una reflexión sobre modelos: catástrofes, fractales, bucles...

El imperio de los *mass-media* ha periclitado en el simulacro de la ya agónica realidad: el exceso de información, la superproliferación de la imagen, el modelo de la pantalla, el proceso connotativo de *universales de sentido* propiciado por la publicidad, la reproductibilidad técnica *ad infinitum...;* todo ello, como he intentado mostrar en otras partes del libro, nos aboca al «efecto disneylandia» en el que lo real es únicamente una más de las ficciones útiles, irrebatible como residuo de cotidianidad y muerte, pero sin ninguna garra motivacional para protagonizar nuestro imaginario o nuestra filosofía.

IV

Alternativas: la Transnodernidad

¿Y ahora qué?, ¿arrojar la toalla?, ¿engalanarse con las lentejuelas del segundo milenario?, ¿ahogar nuestro último argumento en la primera copa de *champagne* de una Noche Vieja eterna e indiscernible? Prestos estarán a arrojar los pertrechos de la *razón* quienes nunca han sabido muy bien qué hacer con ellos. Si los filósofos nos retiramos con desaliento, nuestra tarea la harán los periodistas, los presentadores de televisión, los *showman* culturales o los diseñadores; y no lo hacen mal estos chicos, pero lo que hacen *no es filosofía.* Que la Modernidad esté en crisis, y con ella el proyecto ilustrado y su forma de entender la emancipación, no debe, necesariamente, ser la coartada para la falta de reflexión o las políticas regresivas. Creo, frente a Habermas, que se puede aceptar su quiebra, sin caer en estos corolarios. Desearía, contra la rama más frívola de los postmodernos, defender un uso no tópico, *kitsch,* ni irracional del pensamiento.

No creo posible, ni deseable, una reunificación de la *razón* o la racionalidad—, ni siquiera en los tres frentes que Habermas pretende: cognitivo-instrumental, ético y estético; pues los discursos que bajo tales epígrafes pueden englobarse responden a reglas de formación y validación heterogéneas. Los campos de la filosofía y de la ciencia no son identificables; si a la segunda se le puede adjudicar la pretensión de ser un relato sobre la realidad —y no a toda la ciencia , a la filosofía le correspondería el nivel del metarrelato; ambas con criterios de legitimación diversos. Amén de que no hay una filosofía ni una ciencia, sino prácticas discursivas con ciertos aires de familia o disensiones irreconciliables. Pretender por otro lado agrupar los fenómenos artísticos en torno a una racionalidad estética me parece, si cabe, más problemático: las reflexiones sobre lo bello, sobre la experiencia artística, los problemas de la crítica de la críticas, las poéticas... representan estratos gnoseológicos irreductibles. Tarea irrealizable ésta, pues la unidad de la *razón* que se

busca va más allá de la mera coherencia formal lógica, que, ciertamente comparten todos los discursos con pretensión de racionalidad.

Ahora bien, el que la unificación de la razón no sea posible, no nos condena al caos de lo irracional; el que no sea deseable, no tiene necesariamente que obedecer a la paranoia de su perversión, sino a la certeza de una etapa cumplida. Las prácticas discursivas responden a un *espacio de orden,* a unas *reglas de uso* propias, apelan a diversos criterios de legitimación y validación, demarcan sus propias hipótesis de partida y formas de contrastación. Su *régimen de materialidad* es también diverso, sus formas de transmisión, el vehículo que las sustenta, su relación con las instituciones de las que dependen, la interconexión poder/saber que voluntaria o involuntariamente reflejan. Ni siquiera la idea de *consenso* rige determinantemente su mecánica interna de producción, pues hay que evaluar también el efecto positivo del disenso, la ruptura epistemológica, e incluso el «ruido» o la entropía que generan. En la fase pre-conceptual de gestación de una teoría, y en la posterior de su difusión, obran elementos no discursivos relevantes: metáforas, simbología, el imaginario... o la retórica de la imagen, las conexiones subliminares, la seducción del mensaje...

Otra falacia sería el creer que los discursos que se producen más o menos simultáneamente son coetáneos. Cada disciplina posee su propio «reloj», avanza, retrocede, se instala, mantiene sus tiempos muertos. Hay disciplinas recientes a las queda un buen trecho por recorrer y otras que ha tiempo que se han cumplido. Incluso dentro de una misma disciplina, las estrategias no son todas coherentes entre sí ni coetáneas. Pensemos, por ejemplo, en lo que comentábamos en los caps. III y IV sobre el discurso feminista. Debido a su juventud, tiene una inmensa tarea de revisión histórica por realizar, y en cierto sentido habrá de cumplimentar etapas de la historia del pensamiento ya trasnochadas, pero por otro lado es un discurso que se hace ahora, desde la perspectiva actual de la teoría, y no puede descuidar un frente de vanguardia. En cuanto a sus tácticas, el diverso grado de permeabilidad social pude hacer necesaria en un contexto una reivindicación de mera

igualdad jurídica, mientras simultáneamente en otro contexto se reclame una zona de especificidad.

Sin embargo, aún dentro de esta heterogeneidad, los discursos de una mismi época responden a la episteme predominante, se instalan dentro de los paradigmas aceptados, se representan con las metJoras de mayor uso. Pero esto y su respeto a los criterios formales de la lógica representa una semejanza insuficiente para construir cualquier tipo de unidad. Y tampoco, a mi modo de ver, la acción comunicativa es la palestra confluyente donde recabar la unificación, como no fuera el conglomerado imperscnal, heteromorfo y aleatorio de la lógica de los multimedia, cuya crisol apenas nos serviría de nada liberador. La opinión, la creencia, la certeza, tienen hoy mucho más que ver con los medios de comunicación de masas que con la interrelación entre individuos. El *apriori histórico* que los contemporáneos compartimos, el bombardeo informativo y los diversos supuestos, más que prepararnos hacia una reunificación del raciocinio nos abocan a su uniformidad: repetir como propios los lugares comunes, los caminos trillados de unas cuantas formulaciones cuando se nos interroga por nuestra personal opinión. Nunca ha habido tantos intermediarios, tanta creación de opinión entre los actores de la práctica comunicativa; nunca, como hoy, las subjetividades han sido tanto un lugar o engrosamiento del propio lenguaje o saber que habla. Quizás habría que retornar a la visión mítica para reencontrar una tal carencia de importancia de la verdad frente a la ficción, o su asimilación en una zona intermedia: las imágenes igualmente percibidas. El paso de la representación a la simulación obra este desplazamiento epistemológico. Y no es que el sujeto no incida con su práctica comunicativa en la gestación y modificación del significado, que esté negando la pragmática, o la función ilocucionaria de los «actos de habla», sino que pienso que ello ocupa una parcela mínima y casi inoperante dentro de todo el fenómeno de la comunicación, en la transmisión de mensajes, transformación de la realidad, configuración de las ideologías, etc. No entro en valoraciones; efectivamente, que el modelo deliberativo y argumentativo de la acción comunicativa sirviera de base, con sus resonancias ilustradas y democráticas, a un ideal regulativo de racionalidad hipostasiable como princi-

pio rector de la sociedad, sería, a mi modo de ver, deseable; pero la sociedad postindustrial no es el *ágora* ateniense, ni las prácticas comunicativas reductibles a esa «situación ideal de habla de sujetos transhistóricos». El nuevo ámbito de interacción comunicativa debe ser estudiado a la luz de la cibernética, la telemática... y es un mundo de mónadas solitarias, conversando ante una pantalla, no importa mucho si con otro usuario o con la propia máquina. Paradójicamente, la eficacia comunicativa ha perdido su rostro humano, con todo el peligro de una nueva colonización del mundo de la vida, pero también, como ya apuntó McLuhan, ofreciéndose la técnica como una ortopedia prolongadora de nuestros sentidos.

Cabe aún una forma intermedia de rescatar la acción comunicativa no como crisol de reunificación racional, sino como garante de praxis democrática y de una nueva forma de cumplimentar y transcender la Ilustración. Tal sería la propuesta de Wellmer. Este autor aceptaría con Lyotard la «irreductible pluralidad de juegos de lenguaje», sin posibilidad de metadiscurso o metateoría que los englobara, y sin ni siquiera la deseabilidad de un consenso general. No obstante, esa descripción gnoseológica postmoderna no se habría todavía concretizado en la realidad social: pluralismo de instituciones, resistencias, autoorganizaciones, minorías, dinámicas de acción social... Esta falta de realización pondría en peligro el necesario proceso hacia la emancipación. Y es aquí donde la acción comunicativa habermasiana aparecería como clave de socialización, de práctica racional de resolución de conflictos. Esta práctica comunicativa equidista del sujeto otorgador de sentido tanto como de los códigos lingüísticos reificantes. Wellmer realiza, pues, una síntesis entre los dos principales contendientes de la polémica. Poco, sin embargo, habría de salvable, a su modo de ver, en las aportaciones del postestructuralismo, pues «la filosofía del desenmascaramiento total aún vive de esa mismidad metafísica racionalista que ella se propone destruir. Si por el contrario bajamos a la Tierra las distinciones entre realidad y apariencias, veracidad y mentira, violencia y diálogo, autonomía y heteronomía, entonces ya no es posible afirmar (si no es en el sentido de una mala metafísica) que la voluntad

de verdad es una voluntad de poder; que el diálogo es violencia simbólica; que el habla orientada a la verdad es terrorismo; que la concier.cia moral es un reflejo de la violencia internalizada; o que d ser humano autónomo es, o bien una ficción o un mecanisno de autoopresión, o un bastardo patriarcal, etc.».[32]

Aquí Wellmer describe agudamente los peores excesos del postestructuralisno de los sesenta-setenta y ciertamente su abocación al margen y lo irracional. Pero, de alguna manera, este radicalismo era fruto del tiempo, y tampoco responde estrictamente al desarrollo de las filosofías de los implicados. Seguramente en aquella coyuntura había que afirmar eso, y fue oportuno este nietzscheanismo, porque desveló trampas finamente ocultas en la misma trama de la razón. También en esa época el marxismo era paranoide. El desenmascaramiento de la perversión fue un deporte y un destino ético. Más tarde, ni Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze... cayeron ea el silencio, el irracional ludismo o la impotencia; todos desarrollaron teorías, métodos heurísticos o nuevas problematizaciones. De ahí el peligro de que la cultura americana. o cualquiera otra, por la asincronía de la importación de corrientes, aúne el término «postmodernismo» con la filosofía postestructuralista coetánea pero recientemente recibida de los años sesenta-setenta; pues si algún sentido puede tener la Postmodernidad es asumirla a partir de los últimos debates y de la teoría de los años ochenta. Teoría ésta que se separa y define de y frente a la de las décadas precedentes fundamentalmente, como comentaba en el capítulo anterior, por *el paso de la representación a la simulación.* De todas formas, entre los logros del primer postestructuralismo cabe destacar el que a partir de él todos sabemos que hay que utilizar ciertos conceptos: «verdad», «justicia», «autodeterminación», con precaución, un poquito más de precaución de la que emplea el señor Wellmer, por ejemplo.

32. Wellmer: «Dialéctica de la Modernidad y Postmodernidad», en *Modernidad y Postmodernidad, op. cit.,* p. 128.

A pesar de estas diferencias, pienso que Wellmer pone efectivamente el dedo en la llaga: se trata de asumir la cultura postmoderna, el efectivo cambio de paradigma, garantizando a la vez una nueva lectura de la Ilustración, un no abandono del proyecto emancipador.

> Contra el universalismo democrático de la sociedad burguesa podemos objetar hoy que la democracia se queda en algo irreal mientras no penetre los juegos de la vida social; contra Marx y el anarquismo hay que objetar que no cabe esperar ni legitimaciones últimas ni fundamentaciones últimas, pero esto no significa ni que haya que despedirse del universalismo democrático y del individuo autónomo, ni que haya que dar por cancelado el proyecto marxiano de una sociedad autónoma ni que haya que despedirse de la razón. Significa más bien que hemos de pensar el universalismo político-moral de la Ilustración, las ideas de autodeterminación individual y colectiva, de razón y de historia de una nueva forma. En la tentativa de hacer eso, es donde yo vería el genuino impulso «postmoderno» hacia una autotranscendencia de la razón.[33]

Volveríamos a diferir en la teoría que esto alumbra, en el uso para mí excesivo «fuerte» de algunos conceptos utilizados, en el sentido de autotranscendencia, en las filosofías familiares, en la vías de resolución del conflicto...; volveríamos a diferir en casi todo, pero hay un punto fundamental, justo el problema que apunta es la cuestión abierta, la tarea con la que tenemos que enfrentarnos en este fin de siglo, en este fin de milenio, parafraseando a Edgar Morin, para poder salir del siglo xx.

Esta es la tarea; la alternativa, el camino que veo es ecléctico, síntesis de muchas posturas, de lo mejor de lo que las últimas filosofías nos han legado para enfrentarnos a la comprensión de nuestro presente.

Las siguientes podrían ser algunas líneas:

33. *Ibíd.,* p. 137.

— Uso regulativo, formal, de ciertos valores e ideas.[34]
- Deliberacióny elección de las reglas de juego para las diversas prácticas. Revisión. Multiplicidad de juegos de lenguaje.
- Asunción del compromiso ontológico de una determinada opción momentánea.
- Ejercicio críti^o «débil», no desenmascarador ontológicamente, sine de pragmática autonomía y salubridad.
- Apropiación del dinamismo, fragmentariedad... postmodernos. El uso regulativo de ciertas ideas otorga objetividad y normalización; la revisión constante intentaría paliar su instrumentalización.
- Ideal democrático ilustrado para la sociedad; retorno del individuo a la vida privada.
- Escepticismo, ironía, distanciamiento: reasunción «ligera», rebajada, de los criterios de fundamentación; legitimación *a posteriori,* por los resultados.

Sería, una razón que así obrara, prudente, autoconsciente de sus límites y patologías, hipotético-pragmática, revisable para conjurar el espejismo ontológico. Nuestra ética, formal, provisional, sin requisitos de autofundamentación, validada por los resultados. Frente a lo *kitsch* y la devaluación de la cultura, habría que proponer la resurrección irónica de ideales vagamente clasicistas. Después de la muerte del sujeto asumiríamos, sin embargo, una práctica y cuidado del yo, la ordenación hacia una vida bella y placentera, cuando hace mucho que se abandonaron los ideales greco-latinos.

Todo ello es claramente postmoderno. Aprovechar el pastiche, el eclecticismo, la vuelta «rebajada» de modos, modas, teorías, valores... para trenzar juegos referenciales y teóricos de proyección vital y gnoseológica; sin la fatigosa carga de su peso ontológico, pero con su efectividad de coherencia formal, estética, y su corolario de relativo enriquecimiento y desarrollo personal.

34. Utilizo «uso regulativo» en el sentido kantiano, para mayor clarificación ver en apéndice primero: Bernard-Henri Levy, aquel viejo nuevo filósofo.

Sin la existencia del poder y de la discriminación, no necesitaríamos los ideales regulativos formales, o al menos podríamos reducirlos a la esfera privada sin el remordimiento moral de contribuir a la perpetuación de la injusticia. Los ideales regulativos formales son necesarios para no cerrar el proyecto de la emancipación; actuar como si, efectivamente, la autonomía, la justicia, la libertad, el sujeto, la racionalidad... fueran algo más que huecos referenciales consensuados para frenar la barbarie. La táctica ya no puede ser la misma que en los años sesenta-setenta: los márgenes, el ruido, lo «otro» (minorías étnicas, sexuales, marginados, resistencia desenmascaradora, retorno a lo lúdico...). Si los movimientos de contestación de estos años, y sus consecuencias positivas de mayor conocimiento de puntos de vista de minorías, contracultura, propuestas alternativas, filosofías de la diferencia... parecían poder ser fuerza de choque, denuncia y desestabilización, hoy su mensaje, para bien y para mal, ha sido ya asumido por el mercado, la academia y la teoría. Podemos contemplar con agrado la aparición de usos, formas, gestos, referencias teóricas (por ej., ecologismo, antimilitarismo, crítica del sexismo, etc.), que se van normalizando en el tejido social. Pero también, y a la vez, han perdido su fuerza de denuncia, son movimientos gastados que no representan ya la vanguardia teórica. Lo alternativo es asumido como cuarto mundo, sociedad bipolar, sin excesivos desgarros. Por ello hoy nos parecen más efectivas las estrategias de participación en el poder, el dominio de los registros del raciocinio tradicional, y toda una revisión de la cultura de izquierdas cuyos núcleos temáticos han quedado desfasados, reducidos a cumplir revoluciones ideológicas pendientes, de forma caduca, en sectores poco representativos, mientras las fuerzas neoconservadoras se elevan con pertrechos más actualizados. Urge pensar el presente de una forma postmoderna, que resguarde, sin embargo, el proyecto ilustrado de la emancipación.

El saber que asume ese reto no cree en la irreductibilidad de lo otro y del rebelde, esa fase vertebrada en torno al par *mismo/diferencia,* que caracterizó al primer postestructuralismo. No más: mala representación, o ausencia de representación, o paso al lugar de lo no representable; no existen los dos

polos, la *simulación* consuma la igualación *light* de la realidad y la apariencia. De ahí la ironía, el distanciamiento que proponía más atrás. Ajustarse a los ideales regulativos *como si* estuvieran fundamentados, *como si* fuesen reales.

La época que tal proyecto ocupa no puede denominarse, en sentido estricto, ni moderna ni postmoderna, pues asume elementos de una y otra, es su síntesis y su reflejo. Nuestra época es y debe ser: transmoderna.

La Trañsmodernidad prolonga, continúa y transciende la Modernidad, es el retorno de algunas de sus líneas e ideas, acaso las más ingenuas, pero también las más universales. El hegelianismo, el socialismo utópico, el marxismo, las filosofías de la sospecha, las escuelas críticas... nos mostraron esta ingenuidad; tras la crisis de esas tendencias, volvemos la vista atrás, al proyecto ilustrado, como marco general y más holgado donde elegir nuestro presente. Pero es un retorno, distanciado, irónico, que acepta su ficción útil. La Transmodernidad es el retorno, la copia, la pervivencia de una Modernidad «débil», rebajada, *light.* La zona contemporánea transitada por todas las tendencias, los recuerdos, las posibilidades; transcendente y aparencial a la vez, voluntariamente sincrética en su «multicronía». La Transmodernidad es una ficción: nuestra realidad, la copia que suplanta al modelo, un eclecticismo canallesco y angélico a la vez. La Transmodernidad es lo postmoderno sin su inocente rupturismo, la galería museística de la razón, para no olvidar la historia, que ha fenecido, para no concluir en el bárbaro asilvestramiento cibernético o *mass-mediático;* es proponer los valores como frenos o como fábulas, pero no olvidar, porque somos sabios, porque nuestro pasado lo ha sido. La Transmodernidad retorna y recupera las vanguardias, las copia y las vende, es cierto, pero a la vez recuerda que el arte ha tenido —tiene— un efecto de denuncia y experimentalismo, que no todo vale; anula la distancia entre el elitismo y la cultura de masas, y descubre sus sendos rostros cruzados. La Trasmodernidad es imagen, serie, barroco de fuga y autorreferencia, catástrofe, bucle, reiteración fractal e inane; entropía de lo obeso, inflación amoratada de datos; estética de lo repleto y de su desaparición, entrópica, fatal. Su clave no es el post, la ruptura, sino la transubstancia-

ción vasocomunicada de los paradigmas. Son los mundos que se penetran y se resuelven en pompas de jabón o como imágenes en una pantalla. La Transmodernidad no es un deseo o una meta, simplemente está, como una situación estratégica, compleja y aleatoria no elegible; no es buena ni mala, benéfica o insoportable... y es todo eso juntamente. Es la videoteca atiborrada del fin de siglo, del fin de milenio, pastiche y *kitsch,* seguramente, pero también programáticamente antigua, clásica, remota, como un baile de fantasmas con traje de época. Es el abandono de la representación, el reino de la simulación, del simulacro que se sabe real.

Transmodernidad y «pensiero debole»

La asunción de la Transmodernidad requiere un uso «débil» del pensamiento aunque, a diferencia de Vattimo, no creo que ello deba hacernos recalar necesariamente en la filosofía de Heidegger; más concretamente no creo que este pensamiento débil adquiera su máxima expresión en la *Verwindung* heideggeriana. No obstante, estaría de acuerdo en la noción de la verdad que, según este autor, propondría una ontología débil: «a) ... Lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica ... *b)* las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte ... *c)* la verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero... sino porque sólo en el proceso interpretativo —entendido de *hermeneia,* expresión, *formulación*— se constituye la verdad ... *d)* ...[35]el ser ... se disuelve en los procedimientos, en la "retórica"».

Todo ello tiene una cercanía con el método *deconstructivo* en Derrida. Estrategia racional desde la razón, pues como afirmaba Derrida en *La escritura y la diferencia* «contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protes-

35. Vattimo, G.: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en Vattimo y Rovatti (eds.), *El pensamiento débil,* Madrid, Cátedra, 1988, pp. 38 y 39.

tar sino con ella, no n)s deja, en su propio terreno, sino el recurso a la estratagemi y a la estrategia»; genealogía, subversión, inversión, desplazamiento... tal vez, ahora en los ochenta, matizando ese ímpetu de ver los signos desde su *otro* innombrable, descubriendo que el margen es también superficie simulada, bucle retórico continuo.

Temen Vattimo y Rovatti que esta «debilidad» nos lleve a una equivocada «glorificación de los simulacros» en vez de moverse en la dirección de un pensamiento capaz de articularse «a media luz». Pero es precisamente entre tránsito de la penumbra, de la ambigüedad, la que garantiza la *simulación,* aún en la visibilidad extrema. El simulacro no puede convertirse en el *ontos on* metafísico, porque, al contrario que lo *otro,* no es su cara oculta y real, sino el aligeramiento de la realidad, la denuncia de su falta de fundamento, de substancia, de transfondo que oponer a lo aparencial. El simulacro es la hegemonía de lo aparente, el descrédito a la vez del reino de las esencias y del mundo sensible de los objetos, su igualación simbólica como espejismos retóricos. La razón que nos aleja de un pensamiento fuerte, pues rompe la dualidad mundo-representación, en la que éste puede asentarse.

Según Umberto Eco, existen dos ideales de pensamiento fuerte: el que aspira a elaborar un pensamiento orgánico que pueda dar razón de la complejidad del mundo, y el que pretende elaborar un lenguaje que capte y responda a las mismas leyes que el mundo-modelo. Sea el primero la expresión de la mayor parte de las tentativas filosóficas hasta el siglo xlx y el segundo la aspiración del positivismo lógico, en cualquier caso, son dos intentos que hoy consideramos irrealizables. El prototipo de este tipo de pensamiento es el «diccionario» semántico. En cambio el modelo de la «enciclopedia» tomaría una estructura laberíntica. Así, para Eco, los enciclopedistas del siglo xviii habrían ejercido un pensamiento débil, «un pensamiento de la *racionalidad* iluminista, y no de la racionalidad triunfante». Esta lectura de la Ilustración nos acerca y explica el retorno de esta época en el momento presente, como talante, práctica, marco de referencia. Y en este sentido, concordaría totalmente con el autor en el párrafo que cierra su bello y sugerente artículo:

> Al hablar de crisis de la razón se piensa en la razón globalizadora, que quería ofrecer una imagen «fuertemente» definitiva del universo al que se aplicaba, fuera éste dado o establecido. El pensamiento del laberinto, y el de la enciclopedia, es débil en cuanto se compone de conjeturas y atiende al contexto; pero es razonable, pues consiste un control intersubjetivo, y no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo. Es razonable porque no aspira a la globalidad; es débil como débil es el luchador oriental, que hace suyo el ímpetu del adversario y parece ceder a él, para después encontrar, en la situación que el otro ha creado, los modos (siempre sólo probables) de responder victoriosamente. El luchador oriental no tiene una regla establecida de antemano; posee matrices de conjeturas que le sirven para regular, de forma provisional, cualquier evento que proceda del exterior. Y goza también de la capacidad de transformarlo en una propia propuesta resolutoria. Es «débil» frente a quien cree que la lucha depende de un diccionario fuerte. Es fuerte y vence, en ocasiones, porque se contenta con ser razonable.[36]

Transmodernidad e Ilustración

Los tiempos se quieren de nuevo ilustrados, y ello es un síntoma de nuestra apuesta «débil» por la racionalidad. Como comentaba más atrás, cualquier filosofía posterior representa una crítica, pero también una profundización, una muestra de la endeblez de algunos de sus optimismos. Retornar a la Ilustración, asumiendo las filosofías posteriores, pero también descansando de ellas, es mostrar la fatiga por los modelos fuertes, reiterar con nostalgia el decorado, el ambiente, la «formalidad» con los que esperamos no precipitarnos en la barbarie. Escuchamos a Weber, sospechamos con Adorno y Horkheimer, nos detuvimos en todas las reticencias del primer postestructuralismo... pero ahora, a pesar de todo o quizá por ello, queremos seguir siendo ilustrados, y en ello, salvo algunas excepciones, parece que hay consenso. Sin embargo, la

36. Eco, U.: «El antiporfirio», en *El pensamiento débil, op. cit.,* pp. 113 y 114.

vuelta de los usos ihstrados presenta matices en cada uno de los autores; desperdigado en los temas anteriores, algo hemos tratado de ello; retomémoslo.

Existe una mantra radical de sentirse ilustrado, al estilo de Habermas, intentando completar el proyecto de la Modernidad; y puesto que ésta comienza por la separación de la razón sustantiva de la religión y de la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte; dicho proyecto debe pivotar en torno al deäarrollo e interconexión de las tres racionalidades: cognitivo-instrumental, ética y estética. Siendo la fundamentación racional de estas tres esferas el criterio para medir el avance de nuestra sociedad en el sentido prefijado por la Ilustración. Como señala Wellmer,[37] Habermas intenta demostrar contra Mirx: «que las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse simplemente como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que ... deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo»; contra Weber, que el proceso que ha llevado a la concepción de la democracia y los derechos humanos, responde a un tipo de racionalización diferente a la «racionalización formal y burocrática»; contra Horkheimer y Adorno, limita la importancia de la reificación, manifestando cómo «la idea de una organización racional de la sociedad basada en el libre acuerdo entre sus miembros, está ya —aunque distorsionada— incorporada y reconocida en las instituciones democráticas, los principios de legitimidad y las autointerpretaciones de las sociedades industriales modernas».

Todo ello constituiría un ejemplo de cómo retomar el término «ilustración» en su sentido «fuerte». Las recurrencias de otros autores son, frente a ésta, más parciales o matizadas.

Habíamos visto también (cap. V) el sentido que Foucault otorgaba a la Ilustración, no como época pretérita y acabada, sino como talante moderno y actual: «La *Aufklärung* no es simplemente para nosotros un episodio de la historia de las

37. Wellmer: «Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración», en *Habermas y la Modernidad, op. cit.*

ideas, sino también un suceso singular que inaugura la Modernidad europea, un proceso permanente, que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, en la autonomía y la autoridad del saber», herencia de este talante que nos convierte en modernos es la reflexión del individuo sobre su tiempo; indagar «¿en qué consiste nuestra actualidad?... No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos».[38]

Cuando más vagas son las referencias al espíritu ilustrado, más de acuerdo pueden estar los diversos autores; si para Foucault es la comprensión reflexiva de nuestra actualidad, para Eco, como veíamos en la cita de más atrás, se incardinaba en la razonabilidad laberíntica, y en Finkielkraut —lo desarrollaré en el apartado siguiente , se presentará en forma de defensa de la cultura universal.

Reivindicación en fin, de la postura dialogante, bajo el *a priori* de la paz, el conocimiento y la solidaridad. Se trata principalmente, repito, de un talante, de la recuperación sentimental de un programa, en el que puede ser que ya no creamos, pero cuyo marco formal pensamos todavía factible, entre la nostalgia, la simulación y la necesidad. Añoranza filosófica infantil de aquellas palabras de Kant, que hoy quisiéramos formular:

> La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere ande!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.[39]

Acaso uno de los más agudos impugnadores de este retorno sea Peter Sloterdij, a quien Habermas sitúa en una es-

38. Foucault: «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y Verdad,* p. 206 y 207.
39. Kant, *I.: Filosofía de la historia,* FCE, 1981, p. 85.

pecie de «cinismo pos;ilustrado», y aún en este caso, leyéndolo, se tiene la impresimn de que se trata de una continuación del espíritu crítico ilustrado por otros medios.

> La crítica <filosófica» de la ideología es en verdad la heredera de ura gran tradición satírica par la cual desenmascarar, ridiculizar, mostrar al desnudo es desde siempre un arma. Pero la crítica moderna de la ideología se ha separado funestamente —ésta es nuestra tesis— de las potencias tradicionales de la risa, del saber satírico que hunden sus raíces filosóficas en el cinismo antiguo. La crítica moderna de la ideología lleva la peluca de la seriedad y se viste de etiqueta incluso en el marxismo y sobre todo en el psicoanálisis, para permitir a la respetabilidad burguesa continuar existiendo. Se ha despojado de su esencia crítica para conquistar su lugar en los libros como «teoría».[40]

Desencantado y divertido, el cínico prosigue la crítica, oponiendo el silencio y la risa a la argumentación, la materialidad y lo corporal a las ideas, el nominalismo al universal. El cinismo «es la conciencia ilustrada falsa. Es la conciencia desgraciada modernizada, sobre la cual la *Aufklärung* ha trabajado a la vez con éxito e inútilmente. Ha aprendido su lección de la Ilustración, pero no ha podido ni puede ponerla en práctica. Bien situada y miserable, al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna crítica de la ideología; su falsedad está ya armada de resortes reflexivos».[41] Podríamos hablar de cierto nihilismo, pero es diferente del que han propuesto Vattimo y Baudrillard, por ejemplo. El desencanto frente a los valores ilustrados, la conciencia de su cumplimiento y fiasco, puede tener como corolario el nihilismo, por ello la ilustración como ficción, nostalgia y simulacro, para garantizar un porvenir a la ética, a la política, a la teoría. Pero, insisto, hay que acentuar este carácter simulado e irónico, si no queremos, en un consenso excesivamente amplio, encontrarnos con unos compañeros de viaje indeseados. ¡El neo-

40. Sloterdij: *Critique de la raison cynique,* París, Christian Bourgis ed., 1987, p. 40.
41. *Ibíd.,* p. 28.

conservadurismo también es de cuño ilustrado! Amén de que debemos precavernos de la saciedad que el concepto nos causará dentro de poco.

«Excursus» sobre la cultura

La cultura, como su propia etimología explicita, había sido hasta el siglo xix asunto de «cultivo» y «crianza». «Resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio las facultades intelectuales del hombre», define el *Diccionario de la Real Academia.* O sea, se trataba principalmente de perder «el pelo de la dehesa» o «desasnarse» un poco. El concepto conlleva ya una valoración, el despecho un tanto ciudadano por el erial, el barbecho y la tosquedad. Sin embargo, frente a este subyacente menosprecio de lo agreste, no hay que olvidar que la noción tiene precisamente un origen, o al menos toma como modelo el paradigma campesino, y que fue precisamente la misma época, otra vez la Ilustración, aquella en la que más se valoró la *cultura,* la *razón, y* a la vez el «estado de naturaleza».

La cultura en su acepción universal conlleva, por un lado el acceso a los conocimientos, y por otro el ejercicio de las facultades. Los griegos, como se sabe, enseñaban música y gimnasia antes de introducir a los niños en el acervo de contenidos, pues se trata no sólo de acumular datos sino de lograr la sutileza y la elasticidad de la mente. Lejos queda el miedo a la difusión del saber que amenazó a los siglos medievales. La cultura, pues, acceso al conocimiento, pero también utilización «crítica» de esos conocimientos, un atreverse, como se plasmaba en la cita de Kant, a poner en tela de juicio lo recibido, y lograr así la autonomía del juicio y de la inteligencia. Tal es el concepto ilustrado que nos encamina hacia la «cultura universal». La cultura es el ejercicio de la razón y la disponibilidad de los conocimientos que ese ejercicio va arrancando a la ignorancia a lo largo de los tiempos. Ciertamente, como en otras esferas, el optimismo ilustrado se ha ido matizando en los dos últimos siglos. ¿Qué es digno de figurar dentro de la cultura?, ¿quién hace esa cultura?, ¿a qué

intereses responde?, ¿existen esos principios universales que deben constituir su base?, ¿cuáles son sus condiciones de transmisibilidad? Llevamos mucho tiempo desconfiando, y en este asunto, como afirma Finkielkraut en *La défaite de la pensée,* a partir de la idea de *cultura universal* que, con diversas variaciones, había prevalecido hasta el siglo xviii, todas las tendencias posteriores del pensamiento han tenido como elemento común la crítica, deterioro y aniquilamiento de este concepto.

La muerte de la *razón,* la derrota de la *cultura,* la crisis de la Modernidad... no es el revés insospechado de nuestra época, sino, como creo venir demostrando, el sistemático logro de más de dos siglos de autoinculpaciones.

Si la *Aufklärung* proponía un concepto de cultura basado en la universalidad de la *razón y* de los valores, y la autonomía de la razón frente a los intereses particulares, a la religión, al oscurantismo, etc. Los dos siglos siguientes han configurado un muestrario diverso de ataques a esa pretendida e ingenua «objetividad». Qué duda cabe que, también aquí, ello ha propiciado saludables ejercicios de desconfianza, pero el problema consiste en si una vez descubierto lo problemático de la universalidad de la cultura, debemos abandonar dicho concepto por imposible e indeseable, substituyéndolo por otras nociones de cultura.

Pero ¿cuántas culturas hay? Brevemente se ha recordado la noción de «cultura universal», sobre la que habrá que volver. La primera que va a oponerse a ésta es la de «cultura nacional», el *Volkgeist* del romanticismo alemán, que, acusando a la Ilustración de desarraigo metafísico va, bajo la enseña de la historia, a oponer a la nación-contrato, la nación-genio de un pueblo, el folklore. Relacionada con ésta, y sin embargo alternativamente beligerante o cercana, puede hablarse de la «cultura popular», directamente surgida de los marxismos; cultura popular que pretenderá acercarse al predicado «universal» siempre que éste no se confunda con burgués, y que, después del primer internacionalismo proletario, intenta encontrarse a través de las reivindicaciones nacionalistas, retomándolas en un sentido de «izquierdas», pretendidamente limpias de toda resonancia totalitaria y nazi.

Fruto del florecimiento de la etnología, antropología, ciencias humanas y estructuralismo (guerrillas aparte), los años sesenta consolidaron una línea que ya venía del xix y que ha fraguado en la noción que podemos denominar «cultura antropológica», cuya definición programática puede seguir siendo la de Tylor: «La cultura o civilización es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de una sociedad».

Y finalmente, por concluir el muestreo, en relación a la teoría de la comunicación, habrá que recordar la clasificación de McDonald, diferenciando las nociones de *mass-cult* o cultura de masas (publicidad, televisión, etc.) y de *mid-cult* o cultura media, pseudocultura con pretensiones de profundidad o cientificidad y fines divulgativos.

El problema de la cultura es el tema de una de las últimas polémicas en Francia (año 1987, principalmente), propiciada por la traducción del libro de Bloom *El alma desarmada,* y la publicación de *La barbarie* de Michel Henry y de *La défaite de la pensée* de Alain Finkielkraut, por un lado, y *L'empire de l'éphémère* de Gilles Lipovetsky, por otro.

Michel Henry, fenomenólogo aplicado, no parece sino repetirnos las tesis que ya defendiera Husserl a principios de siglo. Según él, durante centurias, las diversas disciplinas del saber han caminado juntas, sólo a partir de la revolución científica, el prodigioso crecimiento de una de ellas ha desbordado a las demás, haciendo imposible su equilibrio; situación plenipotenciaria e infautada que, habiendo quedado «coja» de la parte humanística, no puede más que estar abocada a la «barbarie».

El pesimismo, la constatación de una crisis, la mirada desolada sobre el presente y el hastío del intelectual por la mediocridad de su época son temas recurrentes, y es que el optimismo vende poco y se presta pronto a la chacota y el ridículo, más cuando se está acabando un siglo, y se pertenece a un tiempo cansado. Pocos enfrentan el reto de aprobar el presente sin el temor de ser tomados por bobos. Pero más allá de

esta tendencia negativi u obscura, lo bien cierto es que los conceptos se desgastan y que otros que en principio resultaron prometedores se ilternan, por su cumplimiento, en su fase estalinista. Así ha ocurrido con la ciencia, y con las ideologías que intentaron (poner conceptos liberadores al optimismo ilustrado. Seguramente, también, es el cumplimiento de la teoría de los ciclos, hoy nos toca ser ilustrado y quién sabe si el siglo xxi nos traerá un nuevo *Sturm und Drang*.

Finkielkraut hace Ja genealogía de este pesimismo, correspondiéndoles a los nacionalismos y al estructuralismo ser los malos de la película. Si los filósofos de las luces intentaban igualdad, fraternidad, libertad— ser los defensores de la verdad y la justicia frette al despotismo y la superstición, en el romanticismo alemán no se trata «de hacer retroceder el prejuicio y la ignorancia, sino de expresar, en su singularidad irreductible, el alma única del pueblo». Ello, como problematizaba Derrida en su seminario «Nationalités et nationalismes philosophiques» (Ecole Normale, curso 1987-88) nos enfrenta de lleno con el problema de la universalidad, pues lo nacional busca a la vez ser la expresión de lo propio y definitorio, y representar la transcendental verdad de todos. [42] ¿Qué significa el nacionalismo en filosofía, discurso universal por excelencia?; y sin embargo, «todo nacionalismo es filosófico». El tema del nacionalismo vuelve a ser ahora piedra de toque, con la constitución del acta única de Europa y la avalancha de emigración del Tercer mundo. Existe una ilustración alemana, una ilustración francesa (también podríamos matizar idiosincrasias de otros países)..., ¿quiere decir esto que cuando se pretendía manifestar el espíritu universal se estaba en última instancia plasmando el espíritu de un pueblo? Tal parece ser la crítica que Lévi-Strauss y el estructuralismo efectúa a toda la cultura occidental. La cultura «etnológica» busca acabar con este imperialismo: «no se trata de abrir a los otros a la razón, sino de abrirse a sí mismo a la razón de los otros ... La fi-

42. Con respecto a este punto, ver apéndice primero: «Pureza de sangre y razón nacional».

losofía de la descolonización combate el etnocentrismo con los argumentos y los conceptos forjados en su lucha contra la ilustración por el romanticismo alemán ... este retorno a la noción romántica de cultura está inspirado por una voluntad de expiación y no por un impulso de orgullo tribal».[43]

Realmente el relativismo cultural que se derivaba de esta crítica nos pareció saludable por mucho tiempo, sólo ahora, con la distancia podemos evaluar también sus aspectos negativos. Y en este sentido Finkielkraut me parece certero. La mala conciencia del intelectual del primer mundo alentó el reconocimiento de otras culturas, pero abolió como sospechoso el criterio para distinguir la racionalidad de la barbarie, apoyó insurreciones nacionalistas que más tarde se mostraron tan mortíferas e integristas como el nazismo, justificó muchas veces el terror como desorden. Y en el terreno de la cultura se operó una igualación de dos maneras, al estilo de Lévi-Strauss: «las formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados»,[44] o al estilo de Foucault fragmentando las unidades clásicas de estudio: el libro, el autor, la obra... y asimilando todos los segmentos, las prácticas discursivas como fuente válida de análisis para caracterizar una episteme.

La consecuencia de todo ello es para Finkielkraut el «nihilismo postmoderno de la sociedad pluricultural»: «La absorción vengativa o masoquista de lo cultivado (la vida del espíritu) en lo cultural (la existencia cotidiana) es reemplazada por una especie de confusión alegre que eleva la totalidad de las prácticas culturales al rango de grandes creaciones de la humanidad».[45]

En el extremo opuesto a esta denuncia, podemos encontrar a Vattimo con su noción de «heterotopías», celebración de la multiplicidad de espacios, formas, objetos...,[46] o a Um-

43. Finkielkraut, A.: *La défaite de la pensée,* París, Gallimard, 1987, pp. 72, 81 y 82.
44. Lévi-Strauss: *Anthropologie structural,* Plon, 1974, p. 28, citado por Finkielkraut, *op. cit.,* p. 80.
45. Finkielkraut: *op. cit.,* p. 139.
46. Algo comentamos en el cap. II.

berto Eco, con su propuesta de «los dos tipos de lector Modelo», que nos posibilitaría gozar de una segunda lectura crítica y estética de cualquier fenómeno cultural, permitiéndonos por ejemplo ver los seriales televisivos como variaciones de una estética neobarroca,[47]

Pero quien protagonizó el otro frente en la polémica francesa fue Lipovetsky con su *L'empire de l'éphémère.* El libro es una historia de la moda, nuestra época se caracterizaría por haber hecho extensible su imperio a otras esferas de la vida, estaríamos en la era de *la mode achevée* (la moda cumplida); sus rasgos: lo efímero, la seducción, la diferenciación marginal, habrían impregnado todas las instancias de la vida social. La publicidad funciona como «cosmética de la comunicación». En este sentido no sólo la cultura de masas, sino incluso y precisamente su parte más vilipendiada: la publicidad, serían elementos positivos y deseables. La discusión es antigua: cultura en sentido clásico o cultura de masas. Finkielkraut y Lipovetsky critican la afiliación de la mayoría de los intelectuales justo a la tendencia contraria a la que ellos defienden. Si para el primero el peligro de la banalización era presente y propiciado por el relativismo de las últimas escuelas filosóficas, para el segundo resulta sospechosa la descalificación generalizada en éstas de la esfera del consumo: «Qué error no haber visto en el neo-hedonismo más que un instrumento de control social y de manipulación siendo que constituye ante todo un vector de indeterminación y de afirmación de la individualidad privada».[48]

¿Será posible de nuevo la síntesis? Baudrillard piensa que ambos, en última instancia, y a pesar de las aparentes divergencias, están defendiendo lo mismo: una cierta posibilidad del individuo y de la razón. Aunque no comparto el optimismo de Lipovetsky, con respecto a que la publicidad represente un instrumento de liberación personal, una aventura de autonomía y de placer para el yo; creo que el libro contribuye a perfilar los mecanismos simbólicos del mundo actual. Un nue-

47. Eco, U.: *De los espejos y otros ensayos,* Barcelona, Lumen, 1988, pp. 112 y ss., 134 y ss.

48. Lipovetsky, G.: *L'empire de l'éphémère,* París, Gallimard, 1987, p. 208.

vo tipo de sociedades burocráticas y democráticas, caracterizadas por un estatuto ligero y frívolo, «la edad de la seducción que cohabita con la carrera de armamentos, la inseguridad cotidiana, la crisis económica y subjetiva ... No más imposición coercitiva de las disciplinas, sino la socialización por la elección y la imagen. No más solemnidad ideológica, sino comunicación publicitaria. No más rigorismo, sino la seducción del consumo y del psicologismo».[49] Entraríamos en una especie de ilustración a la carta: «la moda cumplida no constituye un obstáculo para la autonomía de las conciencias, es la condición de un movimiento de masa hacia la ilustración», pues «... bajo el reino de la moda total, el espíritu está menos cerrado y más receptivo a la crítica, menos estable pero más tolerante, menos seguro de sí mismo pero más abierto a la diferencia, a la prueba a la argumentación del otro».[50]

Como vemos, el punto de llegada es el mismo, aunque lo que se valore culturalmente pueda variar. Lipovetsky intenta limpiar al sujeto de la perversión ontológica, denunciar la falsedad de su condena al «narcisismo dirigido», manteniéndolo como concepto residual, mónada hueca flotando en «la era del vacío», pero ajeno al «apriori del dolor» como definiera Sloterdij, y en ese sentido cercano a un cinismo suavizado por la tolerancia; un sujeto carente de substancia, pero gozosamente ajeno a la mala conciencia, realizado como ser deseante en nuestro presente hiperreal, pues «la seducción procede de la suspensión de las leyes de lo real, del repliegue de lo serio de la vida, del festival de los artificios».[51] Una postura, valoraciones aparte, efectivamente transmoderna. Como transmoderna es la reivindicación clasicista de Finkielkraut, ¿se puede ser hoy clasicista sino es de una forma apócrifa, irónica, simulada?

¿Síntesis imposible?, quizá sólo la Transmodernidad tal cual.

49. Ibid., p. 184.
50. Ibid., pp. 310 y 309.
51. Ibid., p. 222.

Hiperrealidad transmoderna

> ¿Y si la realidad, ante nuestros ojos, se disolviera. No en la nada, sino en lo más real que lo real (el triunfo de los simulacros)? ¿Si el universo moderno de la comunicación, de la hipercomuTicación nos hubiera sumergido, no en lo insensato, sino erl una enorme saturación de sentido, consumándose en su éxito —sin juego, sin secreto sin distancia? ¿Si toda la publicidad fuera la apología, no de un producto, sino de la publicidad? ¿Si la información no reenviara ya a un acontecimiento, sino a la promoción de la información misma como acontecimiento? ¿Si la Historia no fuera más que una memoria sin pasado, acumulativa e instantánea? ¿Si nuestra sociedad no fuera más que aquella del «espectáculo», como se la llamaba en el 68, sino más cínicamente, la de la ceremonia? ¿Si la política fuera un continente cada vez más periclitado, reemplazado por el vértigo del terrorismo, de la toma de rehenes generalizada, es decir la figura misma del intercambio imposible? ¿Si toda esta mutación no revelara, como creen algunos, una manipulación de los sujetos y de las opiniones, sino una lógica sin sujeto donde la opinión se desvanecería en la fascinación? 1...] ¿Si no se tratara ya de oponer la verdad a la ilusión, sino de percibir la ilusión generalizada como lo más verdadero que lo verdadero? ¿Si no hubiera otro comportamiento posible que el de aprender, irónicamente, a desaparecer? ¿Si no hubiera fracturas, líneas de fugas y rupturas sino una superficie plena y continua, sin profundidad, ininterrumpida? ¿Y si todo esto no fuera ni apasionante, ni desesperante, sino fatal?[52]

Como Baudrillard afirma al comienzo del mismo texto del que hemos citado el final: es el fin de la metafísica, la era de la hiperrealidad que comienza. Muchos son los autores que han detectado este signo de los tiempos, que desde el primer capítulo he intentado perfilar, Eco, Rubert de Ventós, incluso Habermas... pero es Baudrillard quien mejor lo ha caracterizado. Los objetos se transforman en signos, prolife-

52. Baudrillard, J.: *L'autre par lui même,* París, Galilée, 1987, pp. 89 y 90.

ran en la simulación, para a continuación acumularse en el exceso, del que sólo nos salva la reversibilidad, el intercambio simbólico, la muerte y la seducción. Ya Marx habló de la «obscenidad de la mercancía». Obscenidad como mostración desmesurada, fin de la escena, de la representación, de la ilusión; transparencia plenipotenciaria bajo el paradigma de la comunicación, de la información. Universo frío *(cool)* del éxtasis, la fascinación, la obscenidad, el azar, el vértigo, oponiéndose al universo caliente del deseo, de la pasión, de la seducción. Es esta «contaminación viral de las cosas por las imágenes» la que constituye la característica fatal de nuestra época, un crecimiento acelerado, entrópico, que opone la potenciación a la dialéctica. «Porque nuestras sociedades, a fuerza de sentido, de información y de transparencia, han franqueado el punto límite que es el del éxtasis permanente: de lo social (la masa), del cuerpo (la obesidad), del sexo (la obscenidad), de la violencia (el terror), de la información (la simulación).»[53] Como si a la época de «las luces» hubiera sucedido la de su cumplimiento y su exceso: la transparencia, la visibilidad total.

Los sujetos ya no son autónomos y felices, como en Lipovetsky, pero tampoco manipulados y dolientes. El sujeto es «fractal», difractado en una multiplicidad de yos miniaturizados, según un modelo genético o cristalográfico, quizás algo melancólico, extasiado, fatal. La seducción sucede al deseo y al sexo, es nuestra última baza frente al éxtasis de la saturación; retornar a lo dual, al desafío, reversión de la acumulación, del dominio, de la conquista; venganza frente al objeto que se muestra impermeable a nosotros: convertirnos a nuestra vez en objetos, desafiar el exceso de sentido con nuestro silencio irónico. La superficie, la apariencia, el artificio es el ámbito de la seducción, la estratagema ante una realidad que no quiere ser substrato, profundidad, ni siquiera realidad. Se trata de forzar el secreto sin apelar al trasfondo, navegando la apariencia. No más rostro o máscara, sino maquillaje.

¿Qué función puede tener aún en este decorado la teo-

53. *Ibid., p. 71.*

ría? Únicamente una función estética. La *teoría no* debe esforzarse en reconciliar cl mundo con lo real, ni el lenguaje con su objeto; hace mucho que sólo caminamos en el terreno de las apariencias; puede describir y analizar, pero no debe contentarse con ello, ha de dar un paso más: convertirse ella misma en reto, en acontecimiento, en mostración de aquello que afirma, en desafío de la realidad. Hacerse simulación al hablar de la simulación, seducción al hablar de la seducción. «Vencer al mundo con una indiferencia al menos igual a la suya.» No pretender explicarlo, la teoría no tiene sentido más que como «exorcismo».

Ciertamente, pocas salidas quedan desde este punto de vista a la teoría y a la razón en sentido tradicional. Claro que a Baudrillard, como buen nihilista, le trae sin cuidado. La propuesta me parece insuficiente, aunque hermosa y necesaria; debería proponerse como tarea obligatoria a todos los filósofos; al menos aprenderían a escribir, que buena falta les hace a la mayoría.

Pero más allá de utilizar la estética y el estilo como arma de tratamiento del logos, ¿resta algún uso a la razón y cometido a la teoría en el universo hiperreal?

Yo creo que sí. Deberemos de nuevo ser transmodernos, ejercer un pensamiento débil que trabaje con las apariencias sin buscar su fundamento, legitimadas por esa alucinación holoramática que las convierte en reales al posibilitar nuestra práctica. Describiremos su deambular epistémico y paradójico. Acaso se trate de vivir con la piel rozando el límite y la fantasmagoría, tránsfugas de reflejos y resonancias. La racionalidad se torna aquí tolerante, múltiple, dialogadora y estética. Liberados de tanta pesada carga. Como el desencanto esperado al encenderse las luces del cine y comprobar que la historia ya no está en la pantalla, como la ilusión de salir de la sala con los ojos llenos de imágenes porque, a pesar de todo, la película es real.

CODA

Nada importa que caigan los siglos, que sonría Saturno mientras pasa la hoja del milenio, sabemos que está en su papel. Como en el teatro, aquí todo es hermoso porque es ficción. Nos aupamos a las barbas de los años, oteamos horizontes y fabulamos, allá quedan los aciagos augurios, las promesas querubes, las catástrofes y los hados. La señora del destino también gusta de la representación, por eso aplicamos la palabra, aguzamos el ingenio, retomamos el saber anciano de las costas del Egeo; pensar es nuestro sino, creer en la verdad de nuestras metáforas, una pequeña pretenciosidad perdonable.

Ponemos cifra, nomenclatura y esperanza a los tiempos... se sabrá disculparnos, ¡es duro pelear contra gigantes, y más cuando éstos son molinos de viento!, todos nuestros libros por el secreto de la esfinge...

Nada importa que caigan los siglos. Cuando cambiemos de milenio deberemos encontrarnos con la tarea que hoy dejamos aplazada.

Alicante, 22 de noviembre de 1988

APÉNDICES

APÉNDICE I

PERSONAJES Y TEMAS DISPERSOS

ALGUNOS NOMBRES PARA UN SIGLO

NIETZSCHE

I

(Este artículo viene motivado por el recuerdo de unas fechas que amén de la muerte de Wagner trajeron el encuentro y separación de Paul Ree, Lou Salome y Nietzsche. La correspondencia en torno a tal hecho se halla recogida en *Documentos de un encuentro,* de los tres autores mencionados, Barcelona, Laertes, 1982.)

Hace exactamente cien años. Transcurría el invierno de 1883. Un viento gélido se había enseñoreado de las frías ciudades alemanas y, como siempre, la fluctuante grey de nuevos patricios e intelectuales pudientes había emigrado buscando el tibio sol de Italia. Wagner acaba de morir en Venecia, un último latido ha paralizado el oropel de Lohengrin. Tanhäuser entona un réquiem atronador. Nietzsche en Rapallo recibe la no-

ticia, acurrucado en su mesurado cuarto de huésped, se sabe ya liberado; sin Wagner puede tornar definitivamente a ser wagneriano. El odio desgasta, demasiado, a este discípulo-padre de Zaratustra. ¿Será posible resguardar de la pesadez el heroico espíritu alemán? El *crescendo* imperioso de una orquesta fantasma otorga el crepúsculo preciso a los ídolos. Pobre Fritz que ha demorado su encuentro con los hombres. Elisabeth, hermana, demonio familiar, tus intrigas han saciado de hiel el amor del Sumo Sacerdote, desaparece ya con tu doctor Förster, galopando febriles en el nazismo *avant la lettre* de vuestra Nueva Germania. Pobre Fritz, una neblina quema tus párpados, tus desbaratados ojos de ciego, el opio mitiga falsamente la premura de ese cerebro que se desintegra, he de vivir —escribes al amigo— lo suficiente para escribir, acaso el próximo otoño en las playas de Valencia, que proyectabas visitar... Sabes que Paul Ree y Lou v. Salome siguen juntos no muy lejos, el puritanismo que os rodeaba os impidió la vida en común ¿o no fue únicamente eso? porque, reconócelo, te enamoraste como un loco, creíste que tu verbo ungido de profeta había encontrado los oídos precisos, ofreciste a manos llenas el saber de tus aforismos, y aún quisiste rozar apenas con las yemas de los dedos esa piel blanca de la rusa, la pediste en matrimonio y ella se rió, aplicada discípula de los espíritus libres, o quizá pensasteis tú y Ree que el tutelaje debía ser retribuido con la cédula de la institución, ¿cómo habría amado ella en ese caso a Rilque, cómo habría asombrado más tarde al maestro Freud?, despreciaron tu sexo de sifilítico y soñador. Mejor así, bajaste alegre, maestro del gay saber de la cumbre de tu aislamiento y has demostrado domeñar una tormenta en tu alma para alumbrar al noble Zaratustra tras la derrota. Cósima Wagner ha presidido un sepelio que te libera, su delgada figura se adentra en la reclusión, ha cumplido ya su misión de callada compañera del genio. En casa de Malwida volverán a reunirse los de siempre, y tú suplicas al amigo Overbeck si puede preparar un casual encuentro con la rusa, el odio desgasta y has decidido mostrarte magnánimo, su inteligencia te es pareja, su cuerpo extraño, y por otro lado su moral podría hacerla acabar en una cárcel o en un manicomio. ¿No será mejor otear juntos la cumbre que se yergue más allá del bien y del mal, exigir la aurora

de su mirada azul? Aún es tiempo, te dices, a fin de cuentas Ree va a acabar sus d:as como médico altruista, como el chato moralista que siempre fue, y tú, el borde de los días dibuja ya tu destino, un demente, un alienado, un loco, un filósofo. Ella tendría que perdonarle, en todo caso no es tan malo pasar por zorra. La rusa no volverá, hay cuarenta ejemplares del *Zaratustra* —toda la edición— sobre la mesa. Wagner ha muerto. Corre el invierno de 1383.

[*Las Provincias,* Valencia, 10-4-1983]

II

Ha aparecido recientemente en la editorial Hacer, de Barcelona, el libro *Mi hermana y yo,* de Friedrich Nietzsche (?). La obra, con evidente afán comercialista, nos retrotrae a uno de los mayores escándalos —frecuentes por otra parte tras la muerte de este polémico autor. La historia de este texto, no reconocido por los expertos —la obra completa parece definitivamente fijada en los estudios de Colli y Montinari , es ciertamente rocambolesca.

Oscar Levy, traductor al inglés y editor de las obras de Nietzsche, recibe en 1921 la nota de un periodista americano residente en Londres comunicándole la existencia de un manuscrito de Nietzsche, en posesión de un ex sacerdote emigrado al Canadá, y que le sería entregado a cambio de un favor personal. Este ex sacerdote, a su vez, había obtenido el manuscrito del hijo de un pequeño comerciante que habría estado internado con el filósofo en el asilo de Jena, y al que Nietzsche supuestamente entregó el texto para que pudiera ser publicado sin la intervención de su hermana. El libro es traducido por el doctor Levy, quien, no obstante, no atreviéndose a publicarlo en Inglaterra por miedo a ser acusado de difamación por Elisabeth Nietzsche, hermana del filósofo, lo remite junto con la traducción a la editorial norteamericana de Nueva York. Editorial a la que poco después le fueron confiscados sus libros por la «Sociedad para la abolición del vicio», que más tarde sufrió un incendio en sus locales, donde se que-

maría el manuscrito alemán, pudiendo ser rescatada con algún desperfecto la traducción.

Hasta aquí la historia tal y como se relata en los prólogos de la edición de Board's Head Books, Nueva York, 1951.

El libro que nos presenta la editorial Hacer es la segunda edición en castellano, recogiendo la versión hecha para Santiago Rueda, ed., Buenos Aires, 1969, por Bella M. Albelia, e incorporando los prólogos de la mencionada edición norteamericana. La traducción es pésima, con un desconocimiento penoso de los términos y títulos del autor, reproduciendo todos los errores de lo publicado en Santiago Rueda, ed., y, en resumen, por su forma, sólo apta para lectores masoquistas. Por otro lado, y en cuanto al contenido, en el libro, ciertamente, se observan desplazamientos con respecto a lo expresado por Nietzsche en sus restantes obras. Cabe destacar sobre todo una modificación de sus ideas políticas, abandonándose la grandilocuencia de la *Gran Política,* expresada, por ejemplo, en *La voluntad de poder.* Se manifiesta también una actitud dubitativa y crítica frente a los conceptos de superhombre y actividad dionisíaca. Adquiere el texto un tono confidencial en el que se hace referencia a sus experiencias sexuales e incestuosas; tema este último del que únicamente cabe encontrar, en todo caso, veladas insinuaciones a lo largo de su obra, y que incluso en el presente libro sólo constituyen una parte mínima que no justifica su título sensacionalista.

Esta es, a grandes rasgos, la ficha técnica del libro. Quede para cada cual la opción de su lectura.

Pero independientemente de la discusión sobre si el texto es apócrifo o no, su repercusión, las encontradas actitudes con que se recibe, representan por sí mismas un punto de jugosa reflexión.

El verdadero problema lo constituye lo que podríamos denominar «la impostura de la cultura». ¿Por qué ciertos sectores se ven necesariamente determinados a no aceptar unos textos?, ¿por qué otro público está tan predispuesto a ondearlos gozosa y provocativamente?

Existe una cierta forma de tratar la cultura, que requiere, ante todo, de fidedignas certificaciones, un penoso afán de que todo ocupe su sitio: un libro pertenece a un autor; un au-

tor, a una corriente; una corriente, a una historia. Con ello se logra principalmente conjurar el posible azar y peligro que las palabras contuvieren. En vez de pensar: clasificar. En cuanto unas ideas pueden adjudicarse a un autor y a un movimiento dejan de tener importancia por ellas mismas, para convertirse en catafalco de erudicLón. Según esto, el expurgar apócrifos será considerado como labor poco menos que evangélica, en un santo aliento que ní)s conmina a separar la cizaña del limpio y anodino campo de lo sabido. Si remitimos esta actitud al texto que nos ocupa, es comprensible que, una vez que los avances de los tiempos han dado en juzgar que, a pesar de todo, Nietzsche es un autor asumible por la historia de las ideas, e incluso con su poquito de ontología y todo, resulte verdaderamente intolerable este aluvión de verborrea, donde, amén de regenerar o modificar el sentido de sus obras, se nos da larga cuenta del incesto con su hermana, sus relaciones amorosas con Lou Salome y diversas andanzas con prostitutas y condesas. Realmente excesivo. Pues los filósofos han de ser gente parca y comedida, y si últimamente hemos llegado a aceptar que tenían cuerpo e incluso lascivas urgencias carnales, conviene, sin embargo, tenerlo en discreto y condescendiente olvido por no venir al caso en la consideración de sus más elevadas producciones intelectivas.

Contrariamente a este pacato celo observamos la postura inversa: la de aquellos que celebraron y celebran gustosamente la aparición de este libro. Gentes que nunca pensaron ni construyen sistemas —porque no pueden—, y, entre la rabia y la justificación, reivindicaron la carne, el goce, los márgenes o la idiotización psicodélica, prestos a resarcirse de tanta filosofía ¡tan poca!— como amargó sus años estudiantiles. Estos son los que sonríen satisfechos, como si el descubrir un incesto, una sífilis o un amor impotente pudiera dar razón y medida de toda elaboración intelectual. Son los adalides del reduccionismo facilón, que ríen histéricos cuando, desde una visión estrecha de lo contracultural, aparece algo aparentemente perturbador y osado.

Por debajo de estas posturas, tan opuestas y, sin embargo, tan semejantes, se lleva a cabo una misma crucifixión del pensamiento, del lúcido placer del leer y el escribir, que debería

estar a la base de toda cultura que no quiera reducirse a panteón o trocarse en arma arrojadiza.

Porque de lo que nos estamos olvidando es del hombre Federico Nietzsche, alguien que desde hace casi ochenta años pasa, de la forma más terrible e irreversible, de toda moda o reivindicación cultural. Un hombre que tal vez ¡mira por dónde!— sintió su filosofía como un enemigo. La dramática broma de haber pretendido ser Dionisos, cuando realmente su estigma era el del crucificado, y entre las sombras de su mente chirriaba un Sócrates disfrazado de demonio. Un hornbre hastiado de empuñar la filosofía del martillo, para acabar hablando del tiempo en los balnearios con señoritas tontas. Un hombre que no supo jamás superar el odio-atracción frente a su hermana y su madre. Que, nimbado de fuerza y poderío en sus libros, atrajo la admiración de Lou Salome, angustiado ante la alternativa de seguir siendo un mito o fracasar por humano —por demasiado humano— como hombre. Un ser aterrorizado por una condena a muerte que la medicina certificaba científica y asépticamente como ineluctable, un mal agazapado en su cerebro, forzando a Zaratustra a bajar de sus cumbres para morir rabioso en un lecho de inválidos. La duda, el miedo, un destino definitivamente no inocente, constreñía brutalmente al hombre Nietzsche, mientras su nombre comenzaba a venerarse en los círculos intelectuales. Nietzsche, consciente o no, sufrió en esos últimos oscuros años la sorda conspiración de una abnegación maternalmente castradora, unida al grosero optimismo de los hipocráticos carceleros de locos. Y quizá sólo fue, como ellos pretendieron, un fardo grande, pesado y estúpido. Pero en ese momento en que la historia, la cultura, la madre y la ciencia se alían, un libro apócrifo, falso, detestablemente oportunista, sea acaso la única apuesta por liberar al personaje de ese aceptado preámbulo idiota y anónimo hacia la muerte. Postrera restitución de un amago de dignidad, en el derecho a una lucidez prolongada hasta la inalienable decisión de perderse en cualquier recodo de cualquier laberinto, buscando... o estrangulando su garganta con el hilo de Ariadna.

[Las Provincias, Valencia, 8-6-1980]

MARCUSE

En este mes de Cgosto se cumple el primer aniversario de la muerte de Herbeit Marcuse. Por lo visto, no es suficiente denunciar su simulacro de naturalidad ineluctable, su establecimiento como condena culturalmente administrada para poder escapar de su irrperio. Marcuse desveló la muerte como institución, ideología agazapada en cualquier tipo de ascetismo. Porque morir n) es un cambio cualitativo y paradójico, sino un proceso acunulativo que comienza con la primera represión necesaria que yugula el principio del placer en orden a la constitución de lo social. Por ello no pudo Marcuse dejar de morir, por ello no polemos dejar de ir muriéndonos todos. Pero a fin de cuentas «mientras hay vida, hay esperanza», y también aquello de «el muerto al hoyo y el vivo al bollo», y nosotros a lo de la cultura, a expurgar del panteón la vida de las ideas que ya no la otra, ésa quizá... ¡quién sabe!

Se nos murió Marcuse, y con él buena parte de las primaveras anhelantes, de las utopías realquiladas al desencanto. Nuestro mejor homenaje a los pensadores que se han ido es releerlos, forzar un resquicio de actividad que dinamite la conclusividad marchita de su lápida.

La andadura filosófica de Marcuse arranca de los autores más clásicos. Conoce a Husserl y a Heidegger, influenciado por ellos emprende la tarea de aplicar el método fenomenológico al *Dasein* heideggeriano desde el punto de vista del marxismo, así nace su primera obra: *Aportaciones para una fenomenología del materialismo dialéctico.* Estudia a Hegel y concluye su ontología sobre dicho filósofo. Es la época de la Escuela de Francfort y la teoría crítica, que pretende un análisis inmanente de la sociedad partiendo del hombre como sujeto-creador de la historia. Se interesa por la vertiente humanista de los manuscritos del joven Marx, postula la superación de la noción de lucha de clases, utilizando como unidad de estudio la de civilización, introduce una visión psicológica y no sociológica de la alienación, lo que le lleva a un intento por aunar marxismo y freudismo en su libro *Eros y civilización.* A partir de aquí comienza a fraguarse su pensamiento original y propio. El hombre es el úni-

co ser alienado, y ello ocurre porque la lógica de la dominación le oprime con una regimentación sobrerrepresiva: la rebelión frente a ella nos induce a una racionalidad libidinal que posibilite la potenciación del instinto de vida (Eros), y si al fin no logramos integrar el instinto de muerte (Thanatos) siempre podremos oponerle el Gran Rechazo. La sociedad opulenta disfraza su represión tras la abundancia y el consumo, generando «el hombre unidimensional», enajenado en los valores de la eficacia y el poder. Habría que utilizar el desarrollo de la técnica, que nos proporciona el desatendernos de la lucha por la mera subsistencia, no para atiborrarnos de nuevas pseudonecesidades creadas por los intereses del industrialismo, sino para descubrir las necesidades reales del hombre: la sensibilidad, la imaginación, el juego, la sensualidad... Este es el preciso camino hacia la utopía («seamos realistas, pidamos lo imposible»), y para este trayecto se requiere una intolerancia liberadora, acaso más fuertemente arraigada en ciertas minorías oprimidas, que desde su postura marginal al sistema perciben con mayor claridad que esa condescendencia indulgente del poder es únicamente, en el mejor de los casos, una «tolerancia represiva», presta a trocar su permisiva amabilidad en zarpas intransigentes. Marcuse siguió fiel a esta visión del dominio de lo social, si bien en los últimos tiempos pensaba que no eran los estudiantes sino las mujeres el movimiento con más carga utópica, teniendo que concluir todo proceso hacia la emancipación en una liberación de los sexos —en el sentido del genitivo objetivo, estos es: liberarse la mujer de la mujer y el hombre del hombre , alumbrándose un universo felizmente andrógino. Sus postreras investigaciones trataban del fenómeno estético.

He aquí, a grandes rasgos, un apunte del desarrollo filosófico de este autor. Desenvolvimiento velado o descubierto a veces por entre las bambalinas de la actualidad, que distorsiona, enaltece y olvida.

El nombre de Herbert Marcuse saltó a la palestra de la popularidad en la segunda mitad de los sesenta, unido a la eclosión de las revueltas estudiantiles: Berkeley, la Universidad de Berlín, el mayo francés... Su imagen de filósofo sesentón y vagamente conocido se adhirió a la baraúnda de hippismo, con-

tracultura, *graffiti* y barricadas. Una confusa identidad geográfica lo relacionaba con gentes como Norman Brown, Kerouac, Ginsberg, Paul Goodman... promotores del éxodo americano hacia la psicodelia orientalista. La «caza de brujas» le había obligado a abandonar Harvard y a arrastrar de por vida el estigma de prosoviético y antiamericano. Se recordó su participación en la Escuela de Francfort con Horkheimer, Adorno, Fromm... y su exilio de la Alemania hitleriana. Se le reconoció junto con Whright Mills, William Whyte, Vance Packard... como consolidados de la crítica a la sociedad opulenta, y con Dwight MacDonald y más tarde frente a McLuhan como estudioso de la cultura de masas. Se sabe de buena tinta de su labor como pervertidor de la juventud, incitación directa a los disturbios del 67 en Berlín y concomitancias ideológicas con Rudi Dutschke; agitador político en la rebelión desencadenada por los estudiantes franceses en mayo del 68, estudiantes que por cierto, incluyendo a Cohn-Bendit, no lo habían ni siquiera leído.

Herbert Marcuse fue todo eso, sin serlo; porque la fama, cuando está justificada, casi siempre es un malentendido. Por acierto falso o error verdadero, Marcuse comenzó a morir cuando su nombre dejó de ser pintado por las paredes y voceado en las calles. Se sobrevivió a sí mismo, persistente e inoportuno, estorbando la eficaz tarea de la historia que le había convertido en leyenda. Vivió lo suficiente para afirmar que el movimiento estudiantil había fenecido, para a sus casi ochenta años casarse con una antigua alumna. Se definía como marxista, freudiano, feminista... y pocos días antes de su fin, declaraba que eran el amor y la poesía los motores para la revolución del siglo xxi.

Marcuse se fue, y con él nos hemos vuelto octogenarios, supervivientes. Porque hace muchísimo tiempo ya que la revolución de las flores propugnaba aquella de «hacer el amor, no la guerra», lustros desde que en Nanterre se intentó elevar la imaginación al poder.

Marcuse murió hace siglos, tantos que una a veces piensa que fue una invención de sucesos que nunca ocurrieron.

[Las Provincias, Valencia, 8-8-1980]

SARTRE

Cuando en Francia acaba de salir *Les carnets de la drôle de la Guerre,* de Sartre, en España nos encontramos con la traducción en Edhasa de *La ceremonia del adiós* (editado por Gallimard en enero de 1982), libros ambos que en distintas épocas nos hablan de la experiencia vital del filósofo desaparecido. Ocupémonos del segundo texto, novedad ahora en castellano.

La ceremonia del adiós narra el trayecto de 1970 a 1980, deslizándose de la vida pública a la privada en una emoción contenida que a veces sobrecoge por lo ineluctable.

Sartre, mientras su arteriosclerosis se lo permitió, cumplió éticamente su labor de intelectual, en ese sentido tan francés que implicaba desde encerrarse en Nôtre Dame hasta vender *La cause du peuple* por las calles de París. La polémica entre el intelectual clásico y el «nuevo intelectual» venía de lejos. Decididamente, el sabio de salón, conciencia colectiva pero delicadamente tamizada en el silencio de estudio, se había convertido en traidoramente deshonesta desde que Marx pronunciara aquello de que los filósofos habían hablado hasta ahora del mundo, hora era ya de transformarlo. El encontrar un verdadero estatuto popular fue la constante exigencia sartreana, lucha moral que inmoló primeramente su propio existencialismo sin lograr apagar la mala conciencia de creerse sin remedio un teórico de origen burgués. Por todo ello, su relación con los maos era más una esperanza, un intento de perpetuarse en una paternidad ideológica que alumbrara a ese nuevo intelectual-militante, esperanza que se vio decepcionada cuando Víctor, su amigo y pupilo, sucumbió a ese viento de nuevo-judaísmo que ha hecho presa en algunos de los antiguos alevines del mayo del 68 (véanse por ejemplo los libros: *El ángel,* de Lardreau y Jambet, *El testamento de Dios,* de Levy, o *El judío imaginario,* de Finkielkraut, entre otros).

A lo largo de los últimos tiempos, su enfermedad iba adhiriendo a su cuerpo los rasgos del espectro y la tumba. Una desearía no haber tenido que leer las descripciones minuciosas de esa dramática progresión que hace a la muerte habitan-

te de un hombre: ceguera, vértigos, pérdida de memoria... La reposada prosa de Simone se quiebra ante la visión de este Sartre niño-gigante qu2 intenta olvidar su decrepitud, la niega o se retrae en un silencio que clausura el futuro, con una resolución que introduce sJs dedos en unas cuencas irremediablemente vacías. El infierno son los otros, no poder verse, estar recluido, como su personaje de *A puerta cerrada,* en las miradas de los demás, que lo celebran ya como un vetusto recuerdo. Las manos sucias descubren sobre sus dedos la arcilla de los días perdidos. Entre el Ser y la Nada un trayecto de conciencia deglute la náusea como el horizonte quieto y reiterado. Y hasta que llegue el último recodo, seguir deambulando a ritmo quedo del cansancio por los que un Sartre más joven denominó caminos de la libertad.

Estos diez últimos años están colmados por sus intervenciones públicas, sus trabajos sobre Flaubert, los viajes, los amigos, las reuniones en Temps Modernes, los silencios y las visitas a los hospitales.

Sartre vive, como ha sido su costumbre, rodeado de mujeres: Arlette —su hija adoptiva , Melina, Sylvie, Wanda, Simone... El seductor feo, inteligente y genial se convierte en el viejo testarudo al que hay que cuidar, que, no obstante, llega a su edad sin los chantajes, dominaciones y mentiras que la familia tradicional conlleva. Sus relaciones han cuajado en amistad y camaradería intelectual, y esto es lo que perdura entre los cambios de apartamento, los viajes compartidos, el güisqui que se oculta y el cigarrillo que se escamotea. A Sartre se le hizo el cuerpo viejo de repente, cuando acaso había tenido la sabiduría de llegar a tal sin ser —en el peor sentido de la palabra— adulto, y esa broma, señora fisiología, es imperdonable. Fiel, tierna y sólida es la relación que le une a Simone; sus manifestaciones a este respecto siempre han sido extremadamente discretas, tanto que quizá pudieran pecar de frialdad, y ciertamente muy poco esclarecedoras y gratificantes para esas —varias ya— generaciones de intelectuales comprometidos que vieron en su pareja una enseña, una posibilidad y un testimonio. Ellos forman parte de toda una mitología generacional. Por toda esa historia tan poco proclive al sentimentalismo, las frases sueltas y las manifestaciones de Si-

mone en su libro nos impactan con una ternura sosegada, profunda, y nos sentimos intrusos ante la mostración descarnada de dos vidas que para nosotros han sido siempre, meliorativamente, literatura.

Sartre, desmoronado, encallado en el puerto solitario de cualquier mar. Simone, en la distancia tremenda e infinita que separa a quien está junto al lecho de uno que parte. Sartre, de vuelta de ese trayecto común de medio siglo, cogiéndole la muñeca y diciendo: «Te quiero, mi pequeño castor...; realmente tú has sido una dulce esposa para mí».

Frente a esto, sólo nos cabe seguir hilvanando nuestra mitología particular; no sabemos más de lo que Simone ha querido que sepamos, no debemos saber más.

Jean Paul Sartre nos observa desde las vitrinas de los departamentos, aupado sobre montones de tesis doctorales, incluido en los programas de COU, representado alguna que otra vez, entrañable en el fondo de todas aquellas adolescencias que no pudieron dejar de afrontar el reto de sentirse existencialistas.

Para todo eso y para nada murió Jean Paul Sartre, un día de abril de 1980, sus cenizas se depositaron en el cementerio de Montparnasse; la plana mayor de la intelectualidad francesa asistió a su entierro. Tras ello, por respeto, por curiosidad, por responsabilidad, Simone debía escribir este libro y nosotros leerlo.

[*Pueblo,* Madrid,18-10-83]

SIMONE DE BEAUVOIR

La muerte de Simone de Beauvoir, y también la de Genet, han venido a coincidir con un clima de alerta internacional tan preocupante que no han podido sino pasar un tanto desapercibidas. Precisamente cuando constatamos que Europa es un cadáver, como dijo algún intelectual americano: «El

tercer mundo elegante», poca trascendencia puede tener el que los últimos representantes de un París capital del mundo vayan desapareciendc. Y sin embargo, con Simone de Beauvoir se va una de las mujeres más importantes del siglo.

Ser «una joven formal» a principios de esta centuria, no era una posición fácil para desarrollar un personal trabajo intelectual. Los comienzos fueron difíciles, mientras sus compañeros, aquellos estudiantes de Saint Germain: Paul Nizan y Sartre ya gozaban de cierta fama, Simone todavía no había conseguido publicar nada, un incierto futuro de agregada de Liceo se abría ante ella, siempre algo oscurecida por ese gran monstruo: Sartre, que tantas veces, sin querer, le robó el protagonismo.

Siempre me ha llamado la atención la seriedad, la laboriosidad exigente de la que hizo gala, y es que los hombres pueden permitirse mejor lo lúdico o la *boutade,* la mujer que ha de demostrar su valía intelectual no puede levantar la guardia, para que sus gestos o contradicciones, que serían celebrados en sus compañeros de sexo contrario, no la recluyan, a ojos de la crítica, en la femenina inconsistencia. La cultura ha sido, sigue siendo, paternalista, cuando no patriarcal, con las mujeres creadoras, ello les ha forzado a la mayoría a un gesto frío y adusto. Las novelas de Beauvoir son así: distantes, pulcras; incluso en sus memorias el cuidado es sumo para que no se trasluzca nada excesivamente personal. Y aún con ello, Simone y Sartre se han convertido, muchas veces con independencia de la aceptación de sus ideas, en dos seres entrañables. Son el prototipo de intelectuales comprometidos, un estilo de vida que ya no se lleva, pero que recoge múltiples nostalgias. Una coherencia casi rígida ha sido la norma que Simone nunca abandonó, y junto a ello un talante rigurosamente filosófico.

Seguramente se ha discutido la importancia filosófica de esta autora. Pocas son sus producciones que puedan ostentar con puridad este título, y sin embargo, su modo de «estar» en el mundo lo era totalmente. Cuando no supo cómo soportar el tufillo de los santones culturales de la época escribió *Los mandarines;* cuando tuvo que asumir y racionalizar la primera interferencia amorosa con Sartre lo plasmó en *La invitada.*

Casi sin historia de pensamiento feminista detrás, cuando tuvo que reconocerse y problematizarse como mujer dio a luz un libro fundamental: *El segundo sexo.* Saberse finalmente anciana, abocada sin dilaciones a la realidad de la muerte le hizo plasmar sus reflexiones en su libro *La vejez.* Esto es lo netamente filosófico: que el mundo nos resulte un problema, y no el anodino hábito académico.

Parece señal de buena crianza el hablar bien de los muertos, por eso los cantos funerarios jamás escapan del lugar común. Que Simone de Beauvoir ha sido un personaje descomunal no hay que repetirlo, pero a mí me hubiera gustado que hubiera sonreído un poco más, porque en todos los sentidos su vida ha sido un trabajo bien hecho.

[Las Provincias, Valencia, 4-5-1986]

BORGES

Decía Machado, y cito de memoria, algo así como que los grandes metafísicos son poetas que creen en la realidad de sus metáforas. La gran filosofía ha venido a ser un puñado de metáforas echadas a perder las más de las veces por vocingleros y academicistas. El *ente* de Parménides, el *Uno* de Plotino, el *río* de Heráclito, el eterno *retorno* de Nietzsche... todas ellas pertrechos para enfrentarse a la magia de lo irresoluble. No nos quedan razones, ni sistemas, ni mucho menos historia con que relatarnos el fin de siglo, por eso hoy más que nunca desde el sosiego del concepto o las naderías de la decepción hemos de salvaguardar las grandes proezas de lo imaginario, y si un recuento de metáforas debemos hacer, ha de venirnos como lugar cimero en la memoria el nombre de Borges. ¿Existió el laberinto antes de que él lo transitara? ¿Cómo se contemplaban los espejos antes de que este argentino anglófilo nos los mostrara con la justeza del mejor castellano? ¿Podremos alguna vez salir de una eternidad omnipresente y ubicua?

Borges se escapa del acabamiento de la contingencia porque hace mucho que su doble se instaló en una permanencia inexpugnable. El mundo borgiano, éste nuestro del que apenas ningún oficiador de palabras puede ya escapar, es una biblioteca circular, donde las cosas se convierten en sus nombres y sus leyendas, es una cifra que hurta de nuestras miradas la fatalidad que nos comprende. Borges resucitó un platonismo preñado de aciagos presagios, de arquetipos tenebrosos y metódicos, cuyo desentrañamiento nos condena a un jeroglífico de signos sin conclusión posible.

Es cierto que ya Mallarmé, también el estructuralismo nos empuja a colocarnos en la obviedad de los metalenguajes, la fuerza del narrador es dinamitar la línea que separa la realidad de la ficción, la vigilia del sueño, de esta manera el artificio de la obra dentro de la obra se convierte en la paradoja de una identidad especular y extrañada. Estamos posesos de signos que nos pueblan con la pesadez de milenios, cada gesto es un trazo y los actos, lejos de devolvernos a la materia nos empujan al reino de lo ideal. Todos nuestros caminos se cruzan en una combinatoria cifrada. El tiempo se convierte en un espacio ocupado desde la eternidad por todos los aconteceres, todas las posibilidades; el devenir: una variación estadística reiterada hasta el infinito, la figura usurpa el movimiento, y así de nuevo se convierte en signo de una escritura desconocida.

Borges, caballero antiguo y prosaico, catapultado lejos del presente por la ceguera y una peculiar aristocracia del desapego, ha sabido legarnos, con una pluma irónica y ambigua erudición, las metáforas más contundentes de la irrealidad. El primer beneficiado ha sido él, cuyo estatuto le había ha tiempo, librado de la posibilidad de la muerte que es cosa fáctica y trivial. Sumido en el guiño de los signos milenarios, queda habitante en el quicio de nuestras fábulas, no se puede pensar en una biblioteca, imaginar el desdoblamiento o mirar un espejo sin verlo a él, y él lo sabe y sonríe irónico y enigmático, eterno, con sus ojos de vidente ciego.

[Las Provincias, Valencia, 13-7-1986]

El viaje intemporal de dos cronopios

Sólo a un par de cronopios como Carol Dunlop y Julio Cortázar podía ocurrírseles tal proyecto (los cronopios, como todo el mundo sabe, son seres dulces, imprevisibles, creativos y buenos), aplicadamente planificaron los detalles, hicieron acopio de vituallas y establecieron un programa científico para la expedición.* El 23 de mayo de 1982 todo estaba dispuesto, las reglas del juego eran las siguientes: «Primero: Cumplir el trayecto de París a Marsella sin salir ni una sola vez de la autopista. Segundo: Explorar cada uno de los paraderos, a razón de dos por día, pasando siempre la noche en el segundo sin excepción. Tercero: Efectuar relevamientos científicos de cada paradero, tomando nota de todas las observaciones pertinentes. Cuarto: Inspirándonos en los relatos de viajes de los grandes exploradores del pasado, escribir el libro de la expedición». Fafner, el dragón rojo, que por cuestiones de discreción prefería hacerse pasar por una camioneta Volkswagen, calienta motores. La aventura iba a comenzar.

La expedición se plantea como una verdadera paradoja, ya que no se trata de llegar a ningún sitio, sino de invertir el espacio, el tiempo y la finalidad del trayecto. Sabido es que hoy hay que correr mucho para llegar a la misma ciudad de la que se parte, pues cualquier otra ciudad acaba por parecernos un barrio más o menos peculiar de la nuestra propia (una de las particularidades más notables es el empecinamiento que sus gentes ponen en comunicarse en inglés, francés, flamenco o persa según los casos). Viajar ya no es tomar contacto con lo extraño sino asegurarse de la homogeneidad de un mundo estereotipado y confortable. Para unir los puntos de partida y llegada se traza el medio artificial de la autopista, en la que uno, inseminado en su cápsula utilitaria, puede comprobar có-

* Carol Dunlop y Julio Cortázar, *Los autonautas de la cosmopista,* Barcelona, Muchnik editores, noviembre 1983.

mo el espacio euclídeo se reduce a la línea recta de una cinta de asfalto. ¿Pero que pasaría si invirtiéramos los términos? La autopista establece un espacio geométrico, homogéneo, reiterado; sin la diversidad o la premura de la llegada el tiempo se estanca en lo eterno, y los paradores y áreas de picnic reproducen, idénticos, la oferta de una civilización, que remedan, en su localización desértica y surrealista. Cuando ya no existen selvas vírgenes ni nuevos mundos a explorar, introducirse en esta zona que el desarrollismo urbanístico-industrial ha creado puede representar una nueva experiencia de la aventura errabunda.

La metáfora «autopista» ya había tentado anteriormente a Cortázar en su relato *La autopista del sur* (la misma en la que ahora vamos a seguir su viaje). Se trata, como siempre, de deslizar un poco los contornos de la realidad, trastocar alguna de sus costumbres y evidencias, para que el gozo transgresor nos llene de lucidez, asombro o simple magia lúdica.

Puestos dichos elementos desde el comienzo, el libro se convierte en la narración tierna y sencilla, poblada de reflexiones y hallazgos, creando la atmósfera especial donde germina lo humano y lo literario en una mitología familiar que ellos nos dejan compartir. Así, vemos cómo nuestros dos protagonistas-autores se nos convierten en la osita y el lobo, e intentan mantener a raya a los demonios; cómo entre las manos nos va creciendo el trayecto, a golpe de diario de ruta, salpicado con las ilustraciones realizadas por Stephane, hijo de Carol, las fotografías del viaje, detalladas descripciones del menú, apócrifas cartas de una observadora, personajes de otras obras de Cortázar como Calac y Polanco, hallazgos de fieras hormigas y transeúntes babosas, o estrictos de un manual de lobos...

Pero toda esta descripción quedaría desdibujada si no dijéramos, además, que este libro es un relato de amor: escrito a cuatro manos, nos abre sus páginas con la hospitalidad del amigo entrañable. Carol y Julio, la osita y el lobo, trenzan una historia de ternuras y cariño, libre de barroquismos y ocultamientos, pues «hay que decirlo todo (no en el sentido de "no callar nada", sino de darle al todo su libertad mientras se escribe)» y por ello aceptamos gustosos esta invitación, hasta

que la bienaventuranza se nos quiebra cuando llegamos a las últimas páginas, a la foto común de la contraportada... A Julio, lobo blanco, grande y niño, que ha ultimado la ordenación de este libro, escrito y vivido a dos, que nos mira con sus ojos desmesurados y tristes, que desde la foto estrecha los dedos de Carol negándole al menos que salga de ese otro espacio que ahora es el viaje y el libro, lugar intemporal donde el lobo y la osita hacen el amor y saltan de sus fotografías. Pues basta abrir de nuevo la primera página para que Fafner torne a hacer rugir sus motores, para que ambos conjuren de alguna manera esa muerte que los desvió de la autopista.

[*Pueblo,* Madrid, 29-11-1983]

C ANETTI

Canetti aparece y desaparece de la actualidad del mercado editorial español, primero fueron las traducciones de algunos de sus libros, que, ciertamente, pasaron sin pena ni gloria, más tarde la adjudicación del Nobel de Literatura en 1981, lo que ocasionó un concienzudo despliegue de su obra. Ahora las editoriales Muchnik y Alianza se unen para ofrecernos una nueva edición de los trabajos de este autor; la serie comienza con *Masa y poder** presentada en dos tomos, estudio donde puede comprobarse que Canetti, amén de novelista y ensayista literario, ostenta una gran profundidad como pensador.

El suyo es un ensayismo de cuidado lenguaje que, a veces, lo acerca a la narrativa, pues los literatos no suelen caer en el error, tan frecuente en los ideólogos, de pensar que cuando hay algo importante que decir, ésto puede expresarse de cualquier manera. Canetti se aleja conscientemente del terreno de

* Elias Canetti, *Masa y poder,* Madrid, Muchnik y Alianza, 1983.

la sociología para bucear en la religión, el primitivismo, la antropología, la experiencia psicopatológica. Es su visión un desentrañamiento de fenómenos, un camino de vísceras y ancestros. El pensamiento abandona su carácter discursivo para hurgar en su génesis balbuceante, fisiológica, mitopoyética. Su método de investigación está igualmente alejado de la deducción y de la inda cción, se pretende una fenomenología —descripción certera de lo que aparece— que ahonde en lo furtivo, lo subliminal, lo instintivo... Tras ello, un juego de imágenes, de fantasnas y de símbolos, que son las matrices olvidadas de todo nuestro saber posterior, de toda civilización.

Canetti, acaso sir saberlo, ocupa una postura vanguardista en la última metodología del conocimiento. Desde que el discurso se reconoció poder, supo que no aplicaría impunemente unas técnicas jerárquicas y dogmáticas de interpretación; frente a la razón suficiente, el axioma y el teorema, aparece la intuición, la metáfora, el arte aproximativo. En *Masa y poder* nos encontramos con una incisiva disección de las experiencias: antropológicas, históricas, personales... hasta llegar a la estructura simbólica que, por analogía, nos hace penetrar intuitivamente en los fenómenos de la dominación. El resultado es un original entramado de acciones análogas, que reproducen a distinto nivel una misma compulsividad instintiva, simbolizándose unas a otras en un común naufragio en lo remoto, en lo visceral.

Somos cuerpo, piel que se cubre, todo contacto inesperado queda neutralizado por las normas de la cortesía. El hombre civilizado guarda en su subconsciente el miedo a ser un animal atrapado. La garra simboliza y constata su indefensión. El individuo aislado sólo se libera de esta ansiedad cuando se diluye en un todo social e inorgánico: la masa. En ese instante, el contacto se vuelve protección para los muchos. La masa siempre quiere crecer, ama la densidad, busca una dirección homogénea, es unidad de acoso, de fuga, de fiesta. Pero también la masa aglutina y devora. Ha surgido en estrecho contacto y contradicción con la muta y la horda; en una inflación autófaga que cubre y reproduce las entrañas del poder.

Se dice que la civilización aparece por el desarrollo de la

mano, del pulgar oponible, es este acto prensil el que genera toda una configuración cerebral, y por ella la técnica, la producción, la defensa, la comprensión mecánica y, posteriormente, la división del trabajo y la primera estructuración social. ¿Puede asombrarnos que el poder se halle indisolublemente presente desde la génesis de la sociedad? La mano desciende de la garra y en su misma función construye su posterior operatividad. El animal acecha, extiende sus dedos, prepara el primer contacto. Asir o incorporar es su meta. La presión, la medida de su fuerza. El más poderoso es aquel que puede incrementar la presión hasta el aplastamiento. El supremo grado de dominio culmina en la trituración. Es desde el fondo de esta memoria perdida que el hombre simboliza su miedo como «estar sobrecogido», «atrapado», su peor anulación consistiría en ser «aplastado» como un insecto. Pero en el proceso de dominio, la mano, a su vez, no es sino una metáfora de la boca, en ella el fuerte reduce a su presa a la nada, lo incorpora a su propia fisiología. La boca, analogía de toda cárcel; los dientes, pulidas armas que manifiestan el primer ordenamiento, la primera eficacia del orden. Únicamente resta la penosa angostura de la garganta, la oscuridad intestina del poder que ha deglutido nuestra vida.

La muerte preside nuestra lucha, tan sólo se desea ser un superviviente, permanecer erguido en el lugar en que todos yacen atrapados entre dos fechas. Pero el superviviente siente sobre sí el rencor de los muertos, en algún sentido ellos también perduran para llenar de terror su victoria.

El poder es fuerza, rapidez, examen, prolifera en el secreto, él sabe lo que todos callan. El poder enjuicia y sentencia, y cuando quiere administra el perdón, apuntala su dominio tanto con el castigo como con la gracia.

El poder ordena, y cada cumplimiento es un aguijón que constata nuestra cobardía e insignificancia. Decir NO es arañar las paredes de la locura, unas paredes blandas, mucosas, que constriñen a quien se sabe apenas el último instante de una penosa digestión.

[*Pueblo,* Madrid, 10-1-1984]

> Tengo unavisión muy pesimista de la vida[...] para mí la vida se divide en lo horrible y lo miserable[...] Sabes, son[...] lo horrible, po- ejemplo, son los enfermos incurables, entiendes[...] los ciegos[...] los inválidos[...] Ves, y lo miserable, somos todos los demás. Lo es todo. Si vivimos deberíamos estar contentos de ser miserables, porque esto significa que tuvimos suerte[...] de estar[...] entre los miserables.
>
> WOODY ALLEN, *Annie Hall*

Casi simultáneamente nos ha llegado el último libro y filme* de Woody Allen. El único cómico actual que hacía reír a Groucho Marx se ha puesto serio. ¿Qué ocurre? ¿Dónde comenzó el deslizamiento? Cuando el bufón se pone triste, el rey lo manda matar, esta es la bufonada real, pero no tiene gracia. La risa es, como todo, un fenómeno múltiple. Está la risa de complicidad, que dispara el ridículo hacia «los otros» para defenderse. Y está la risa que se ceba en nuestros costados. Se ríe siempre centra los demás o contra uno mismo. Por ello no hay humor ingenuo, neutro o impune. Reír es siempre disolver, si lo risible se concentra a nuestro alrededor, nos consolida; si se dirige sobre nosotros, nos aplasta. Y de ahí que resulte tan necesario «normalizar» el ejercicio del humor, convertirlo en oficio especializado, o momento coagulado y aislable (el chiste). Al humorista se le paga, lo cual más que receptores nos convierte en supervisores. El chiste establece un corte en la cotidianeidad, se anuncia como tal, de forma que su singularidad no la contamine, se autonomiza en su repetibilidad hasta perecer por sabido e impotente. La risa sólo es admisible contenida en unos estrechos límites. ¿Hay algo más aterrador que ver a alguien reír cuando todos han cesado, perpetuar una carcajada estentórea más allá de lo conveniente, y seguir riendo sin parar, como loco, como un loco en la sala de los irrecuperables? Las márgenes del humor no son

* Woody Allen, *Perfiles,* Tusquets, Barcelona, noviembre 1980, *Cuadernos Ínfimos, y Stardust Memories,* 1980.

bienaventurados. Nada tan inadmisible como que el jocoso se torne desabrido. Ha transgredido su papel, y nos hemos dado cuenta de que el fantoche era de carne y hueso, y en su piel hemos reconocido nuestro propio rostro.

Un humor como el de Woody, irónico y demoledor, debe ante todo evitar inmiscuirnos en un compromiso mayor que el de observador privilegiado. Comienza halagando nuestro ego sádico en su papel de pobre hombre (bajito, feo y judío), es quien recibe las bofetadas, en un mundo, el nuestro, que no acaba de dominar. Pero la actitud del espectador-paternalista se transmuta cuando observa que ese mundo progre, intelectual, bohemio o burgués— es un conglomerado delirante, neurótico y absurdo, magistralmente perfilado por la sarcástica lucidez de Allen. Aparece entonces el espectador-identificado, enloquecido por el antihéroe, lo daría todo por ser ese ojo escéptico de la sociedad, aun cuando fuera un ojo miope. Woody ha conseguido lo imposible: ser un arquetipo tan admirado, envidiado e imitado como Superman o el agente 007. Desde *Coge el dinero y corre, Bananas* o *Sueños de un seductor* hasta *Annie Hall* o *Manhattan,* se cumple el mencionado trayecto. Pero ¿qué ocurre en *Interiores* o *Recuerdos?* El fracaso y el asco reemplazan al ingenio ocurrente. Y eso no, se estaba dispuesto a asumir como propia la crítica corrosiva de la sociedad, pero el paciente espectador no acepta reconocerse como la broma y el fiasco del sistema. Se le exige al cineasta la risa que invita a la complicidad frente a la estupidez reinante, el humor como mecanismo de defensa. Cuesta reconocer que nos estábamos riendo de nosotros mismos, congelar la carcajada frente al espejo vacío del tedio.

Dios es mudo, ahora sólo hay que conseguir que el hombre calle. ¿Qué será lo próximo que Woody nos diga? Ya hizo la película de un director que hace una película de un director que hace una película de un director que hace una película. Hablar de ella es reiterar alguna de sus escenas, continuar el diálogo de alguno de sus protagonistas. La realidad y la ficción, reduplicadas hasta el infinito, implican al espectador sentado en su butaca, los comentarios de la salida... Es una trampa que nos convierte en personajes Woodyallenianos. Y esta vez, uno no puede reprimir la sensación de que se ha

equivocado de tren. («Cloquet se paraba a pensar con frecuencia que había una gran diferencia entre Ser y Estar-en-el-Mundo, preocupado per esta terrible posibilidad: de pertenecer a cualquiera de los dos grupos, el otro sería indefectiblemente el más divertido.»*) Ser existencialista en *Manhattan* no es realmente una rlternativa, aunque la contingencia del ser nos posibilite realizar nuestro más íntimo sueño dorado, por ejemplo: exhibirnos en el Louvre con patines, nariz postiza y unas gafas. Si el :nombre es una pasión inútil, ¿por qué gastar dinero en el psiquiatra? De cualquier forma el universo en expansión acabará por estallar un día u otro, y hasta entonces arrancar una chispa de ingenio al hastío, y abandonar las escuelas, que sean ellas en todo caso las que nos estudien, es su problema...

Claro está que esto no es Nueva York...

Aquí los psicólogas se reproducen y mueren en el paro, la erotomanía se la monta uno por lo bajines, la macrobiótica únicamente comienza a anexionarse unos pocos estómagos, apenas hace un lustro que no confundimos los Maharishi con los OVNIS y todavía nos cuesta llevar sobre patines un ritmo *country.* Ni que decir tiene que tampoco prosperó la Paramount Valenciana SA... Y a pesar de todas estas diferencias, te comprendemos, Woody, acaso porque en cualquier parte, desmadre y alucine, haberlo haylo, y lo de la Diane Keaton y el Humphrey Bogart nos ha pasado a todos, e incluso la «Sinfonía Fantástica de la Cultura» se representa en todos los sitios, créeme, que el error ha sido cósmico, todos hemos tomado el tren equivocado, y nos llevan a un cementerio de coches o a un estercolero y algunos se lo creen, te lo juro.

Pero ves, al final nos hemos puesto tristes, y es que aun cuando sepamos que el mundo se ha vuelto loco, que se cree una gallina, no podemos hacer nada, porque necesitamos los huevos.

[Las Provincias, Valencia, 2-1-1981]

* Woody Allen, *Perfiles,* p. 21.

PEQUEÑA BASTILLA

MICHEL FOUCAULT

I. El silencio de M. Foucault

Silencio, claro está, para los que nos encontramos a este lado de los Pirineos, pues de este arqueólogo de los textos se sabe que anda con sus cursos en el Collège de France; sin embargo, desde la publicación en 1976 de *La voluntad de saber* (primer tomo de su *Historia de la sexualidad) y* su posterior traducción en castellano en 1977 (México) y 1978 (España) nada conocemos de él, aparte de algunas colaboraciones para revistas.

Bien es sabido que España, cuando pretende ser ilustrada, deviene siempre un tanto afrancesada, y acaso sea conveniente este reposo entre lanzamientos editoriales para decantar lo significativo de unos textos.

A Foucault se le puede valorar por su impulso y enriquecimiento activo en el surgimiento de los saberes sometidos, por una inclusión dentro del *saber* de las voces descalificadas, de los márgenes de las disciplinas: la palabra del alienado *(Historia de la locura),* la del preso (con una plasmación práctica en el Groupe d'Information des prisons y teórica en esa historia de la institución penitenciaria que es *Vigilar y castigar,* la gestación de la mirada médica *(El nacimiento de la clínica),* la configuración de lo sexual *(Historia de la sexualidad)...* Todo ello responde, como se explicita en *Las palabras y las cosas,* a una ruptura epistemológica del s. xviil: la de la representación, que, escindiendo lenguaje y objetos, potencia las reflexiones autónomas del lenguaje sobre sí mismo: formalismo, filología, crítica literaria... y la proliferación de nuevos objetos: ciencias humanas, fabulando el espejismo del hombre, que aparece como fruto de este desplazamiento, como peculiar creación de una episteme determinada —en la que aún nos encontramos—, pero llamado a desaparecer en otra

reorganización de las relaciones entre palabras y cosas. Si la representación ha sucumbido como método de conocimiento, sin ella comienza la impugnación de todo cuanto pretendiese ser «representativo», se nos muestra la indignidad de hablar por otros, proponiendo a la ética del estudioso la labor de archivo, renuncia a ser la voz que manifestase la muda realidad de todos. Es por ello que resulta necesario que las gentes hablen y el intelectual deje oír sus palabras, sin embargo hay algo de peligroso en qua sus discursos proliferen. «La arqueología del saber» nace ccmo medio de soslayar la remisión de los estudios a categorías continuistas y uniformadoras, la constitución piramidal de una «historia de las ideas», e intentar, lejos de conceptos globalizantes, acercarse a la materialidad de las prácticas discursivas, la azarosidad de los acontecimientos, las series, a veces superpuestas, otras discordantes, que serpentean las diversas áreas discursivas.

No obstante, en el saber, desde los análisis más eruditos a las palabras perdidas de cualquier «hablador», existe una constante amenaza que succiona libertades. Por la consideración de este peligro transciende, la obra de Foucault, una mera cartografía de textos ignotos para nuestra cultura. Desde su primer libro, *Enfermedad mental y psicología,* este autor se debate contra la fiereza de una bestia parda, de un dragón que no ha escapado, desgraciadamente, de los cuentos de hadas. Como constata B.H. Levy, toda la arqueología del saber es una genealogía del poder. Poder dimanando de los textos, aglutinándose en instancias como la del autor, el libro, la disciplina..., férreamente represivo en la descalificación de los discursos no requeridos. Poder que recorre todo el entretejido social densificándose en algunos nudos que originan instituciones, componiendo una pormenorizada microfísica frente a la que sólo caben focos de resistencia.

Es esta aproximación al poder la contribución más notable de su obra. Desvelar de una vez por todas que el dominio no se ejerce únicamente como prohibición, sino —y esto es lo más importante— como incitación a hablar, a producir, a actuar... un poderío que proyecta nuestros gestos, que se introduce en las bocas ensalivando nuestras sílabas, que desplaza el *ars erotica* por una *scientia sexualis* en cuyas pautas, es-

trictamente seguidas, se nos dosifica la supuesta liberación. Poder como diseminación, enraizadamente coadyuvado por el saber, jamás entronizado en una localización eternitaria, constante reflujo de fuerzas, reduplicadas en tácticas particulares y a las que hay que oponer estrategias específicas.

Y en tal contextura nos deja la obra inacabada de Foucault, propensos a la prudencia y a la sospecha, inmersos en una configuración del dominio que mantiene alerta nuestras consideraciones y afanes.

Es nuestro deseo que su próximo libro no se haga esperar.

[Las Provincias, Valencia, 11-4-1980]

H. Eros y reflexión. Una historia interrumpida

La historia de los hombres es la larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo. Contradecir esto es un deber.

Así reza una frase de René Char en la contraportada de los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* que, como ofrenda póstuma, Michel Foucault nos ha dejado. Es fácil pensar —en una doble y contradictoria falacia— que los tiempos son como resumen, regüeldo y culminación de los anteriores —es la fe ciega en el progreso— y, juntamente con ello, sostener que existe un pequeño número de cosas, verdades, o quizá la naturaleza humana, que se han mantenido perpetuamente iguales a sí mismas. El intento de Michel Foucault ha sido siempre el mostrarnos cómo los conceptos y las instrucciones están sujetos a una génesis y desarrollo y no siempre ostentaron el mismo significado con que hoy los conocemos, así: la mirada médica, la institución carcelaria, la figura del loco, incluso la noción de «hombre» mismo.

Sin duda fueron los alemanes del siglo xlx quienes intentaron la edad clásica, sobre todo a los griegos. Grecia y Roma han pasado a ser para el europeo medianamente cultivado esa Arcadia intelectual, libre y artística, inaccesible ya en la era de la revolución científico-técnica y el avance cibernético. La cultura clásica, pagana, se ha opuesto tópicamente a la judeocristiana, donde en una se situaba la belleza de los cuerpos en

otra se hablaba de ocultación y pudor, frente a la liberalidad de costumbres, la represión y el sacrificio. La edad clásica dejó de ser utopía perdids no por la revisión de tales tópicos, sino por el olvido de est:, humanismo greco-latino que, resucitado en el Renacimiento, aún durante buena parte del xix representó el saber más genuino.

Ahora Foucault decide entrar en este universo perdido de la mano de dos libros: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (París, Gallimard, 1984), investigando la problematización de la sexualidad tanto en Grecia como en Roma. ¿Por qué esta mirada al pasado, este retoque del plan previsto en su historia de la sexualidad, y aún más cuando, como Foucault reconoce, él no es un especialista en historia antigua?

Inicialmente la historia, cuyo primer tomo fue *La voluntad de saber* (trad. cast. en S.XXI), se proponía una arqueología de la sexualidad que, segí.n el autor, nacería tal y como ahora la conocemos en plena época victoriana, contradiciendo el supuesto de su puritanismo se nos hace ver que es precisamente en ese momento cuando comienzan a proliferar los discursos que van a desarrollar una verdadera *scientia sexualis:* normalizar el cuerpo, «la carne,>, psiquiatrizarlo en el perverso, histerizarlo en la mujer, pedagogizarlo en el niño... He aquí todo un entramado en que el duplicado poder/saber ordena nuestra actual experiencia del sexo, el férreo trazo donde nuestras nómadas caricias irán a inscribirse, donde ninguna de ellas quedará impune y nuestras camas ostentarán el sabor amargo a legajo antiguo y ocultas guerras. Pero si bien puede aceptarse esta primera tesis foucaultiana que da fecha a la experiencia sexual en su especialización como saber y administración por las instituciones, hay un tercer elemento en esta relación que no puede en modo alguno serles coetáneo: la constitución del sujeto de deseo. Es tras genealogía que Foucault se remonta a Grecia y Roma, para mostrarnos cómo la sexualidad comienza a problematizarse despegándose lentamente de la medicina y la legislación de la casa, cómo la preocupación por el deseo surge a la par que el sujeto moral.

En Grecia el uso de los placeres, cuyo fin más prototípico podría reflejarse en el Eros platónico, se religa a una preocupación por la mesura, la belleza y la amistad, las normas que

rigen una relación perfecta, siempre con respecto a los adolescentes, no pretenden convertirse en reglas obligatorias y universales, sino en una fase última y exquisita de estilización moral. Será en Roma, y más concretamente con el estoicismo, cuando la moderación se torne austeridad, y la sexualidad, más que una pericia, se convierta en punto de reflexión inaplazable para toda introspección y cuidado moral de uno mismo. Es aquí donde arranca la limitación del deseo, pero no por su consideración negativa, sino, según el mejor epicureísmo, para una más alta y duradera consecución del placer. Sólo con los primeros siglos del cristianismo comenzaría la valoración peyorativa del cuerpo, ahora ya convertido en «la carne».

Pero esto último, que constituía el tema del cuarto tomo, ha quedado truncado, como la voz misma del filósofo, como la rabia de un pensamiento sobre la vida, que la muerte osa silenciar.

[Las Provincias, Valencia, 23-6-1985]

DELEUZE

En un cuento de Cortázar, un tal Lucas, ocasionalmente profesor de español para extranjeros, propone un texto para traducir por sus alumnos. (El relato tiene en su globalidad una clara moraleja, pero un detalle del mismo nos servirá para el asunto que pretendo traer a colación.) El texto en cuestión, castizo y práctico, es un artículo taurino periodístico en el que se describe una corrida de El Viti, alabándose el dominio de muleta del maestro salmantino. Entre «galaches», «trapío», «encastado», «naturales»... y demás jerigonza especializada, el comentario resulta incomprensible para los desolados estudiantes; sólo uno, con aire erudito él, pregunta sesudamente a Lucas si la referencia al «maestro salmantino» no será una alusión a fray Luis de León.

Nada tiene referencia absoluta fuera de su contexto. Hay

obras, bien es cierto, que uno puede estudiar desde sí mismas, sin que sus líneas nos Fagan salir disparados hacia condicionantes, influencias, circunstancias, sociologiquerías... Pero ello suele ser producto de que la historia no es sino una superposición de minorías, entronizando en un autor lo que fue comidilla de muchos. A pesar de todo, no es ésta una razón para batir los caminos en busca de todas las gentecillas que se repitieron sobre el asunto. No obstante, conviene estar al tanto de cómo surgen las obras y las ideas para no llamarse a engaño. Saber, por ejemplo, que aquella obra maestra de investigación fue el refundido de un trabajo escolar; que aquel otro poemario se gestó raudo en una noche ante la jugosa perspectiva de un concurso amañado; que aquel libro innovador es la suma de heteróclitos artículos que fueron rechazados en su momento... Y en cuanto a las ideas, se pueden rastrear paternidades subrepticias hasta el infinito: éste copia una noción que leyó de aquél, que la tornó de uno, que a su vez la había plagiado de otro, que la oyó a un conferenciante, que malentendía a determinado autor. Y a este embrollo contribuye el hecho de que el intelectual, escritor, necesita reduplicarse, el libro muere como unidad de sentido, y es sustituido por artículos, emisiones de radio y televisión, debates, coloquios, mesas redondas, entrevistas, etc.

El escritor para sobrevivir ha de ejercer de periodista, crítico, y *showman.*

Por todo ello ¿cómo no comprender que alguien que sólo conoce España por lo que ha leído, al escuchar «maestro salmantino» piense en fray Luis de León? Acaso la historia de la cultura sea una acumulación de malentendidos.

La cultura como merodeo sin referentes, las escuelas como camarillas del sobreentendido, el escritor como hombre-orquesta, mánager de sí mismo y charlatán, las obras como refundidos o apuntes apresurados entre contertulios, el libro, por consiguiente, como reportero novedoso y perecedero de todo este tráfago.

Pero no podemos hacernos pasar por asombrados y ofendidos, cuando nos dimos cuenta de que para ejercer medianamente de intelectual era suficiente con un elegido, variado y abundante consumo de contraportadas, el libro se convirtió

ipso facto en un meta-objeto, y el oficio de lector estudioso y paciente en un anacronismo. El problema cede paso a la interpretación, y ésta a su propia descripción periodística. El tándem: autor, obra, lector, deja de configurarse en conjunto de elementos distinguibles o incluso perdurables como tales elementos. Atendiendo a una cuestión de matices: más que superados nos son ya inaccesibles.

Y si este margen de nadería y simulacro nos inunda en cada escarceo cultural, acaso lo mejor sea asumirlo: comprar un libro que sea no sólo esto que vengo diciendo, sino que hable de ello, desde ello.

Diálogos de Gilles Deleuze y Claire Parnet (Valencia, Pretextos), nos viene que ni al pelo, resulta el antilibro por antonomasia, y de múltiples usos.

Si llegaste tarde al *boom* de la filosofía francesa y a pesar de toda tu buena intención y aplicado esfuerzo no entendiste ni palabra de aquello del *Anti-Edipo,* ni conceptos tales como «cuerpo, sin órganos», si te interesa conocer cómo surgió el encuentro Deleuze-Guattari, qué relación tienen entre sí, los otros libros de Deleuze... Si no llegaste a entrever con discernimiento y mesura la diferencia entre la filosofía del deseo, el psicoanálisis lacaniano y el freudiano. Si te quedaste asombrado ante la pulida que hacía Levy de la teoría del poder de Foucault y Deleuze y quieres recordar la de éste último. Si desesperado ante el hermetismo de allende los Pirineos, decidiste recuperar tu infancia, la novela negra y el drama victoriano y te enloquece la moda de la literatura angloamericana, disfruta conociendo por qué Deleuze la considera también tan superior.

Hasta aquí el nivel periodístico del libro.

Pero junto con ello, el texto se convierte en objeto de reflexión para sí mismo: ¿qué es una entrevista?, ¿para qué sirven? Responder a una entrevista o a lo que sea, no es escapar de la pregunta sino quedar atrapado por ella, ignorar que las preguntas y los problemas se fabrican y con ellos sus respuestas. Aceptar una vez más el juego binario de las alternativas que construyen tu definición: pregunta-respuesta, masculino-femenino, hombre-animal... Olvidar, de nuevo, que no somos sujetos unitarios, sino «desiertos poblados de tribus, de fau-

nas, y de floras», orientaciones, puntos de transformación: devenires. Por ello el dialogo que nos presenta este libro intenta escapar a la entreviste, estructurándose no obstante binariamente. Frente a un tena, Deleuze toma la palabra en un capítulo, y a continuación se introduce un segundo capítulo de Claire Parnet donde ésta interpreta, comenta o merodea sobre los diversos puntos que Deleuze ha tratado en el primero. La fórmula, aunque abierta y novedosa, no deja de hacer actuar muchas veces a Deleuze como significante y a C. Parnet como dilucidadora de significado. Este mismo modelo se repetirá en cada uno de los temas tratados, por ejemplo en la crítica que se efectúa al psicoanálisis como método interpretativo, monopolista del significado, otorgador de razón y palabra, coercitivo y edípico él mismo. Ante él, un deseo dinámico (agenciado-maquinado), no precedido por ningún sujeto —es el propio deseo quien en su devenir va creando algunas líneas convergentes reconocibles: el devenir-mujer, el devenir-revolución, etc. El esquizo-análisis, la micro-política, la pragmática, el diagramatismo, la rizomática, la cartografía, no tienen otro objeto que el estudio de estas líneas por entre los individuos y los grupos. Y será en esta descripción fluctuante-procesual que Deleuze apoyará su visión política, esta flotación difusa y nómada que puede llamarse individuo, grupo, población... se expande continuamente en multitud de líneas de fuga que van abriendo fisuras en el cuerpo compacto del Estado, en el control de territorio, mecanismos de sometimiento económico, encuadramientos reglamentarios de base: escuela, sindicatos..., naturaleza no cuantitativa sino cualitativa de las reivindicaciones, etc. Cumpliendo lo que podríamos llamar la reivindicación del «derecho al deseo», que es la nueva forma no ya de la revolución, sino del «devenir-revolucionario».

Hasta aquí el libro haciendo ideología de su propio proceso fragmentario.

Ahora cabrían algunas preguntas: ¿Lo fragmentario como coartada o como liberación?

Resulta aterrador comprobar que el estilo de Deleuze, entre «continuos de intensidades», «emisiones de partículas», y «agenciamientos maquínicos», cumple a la perfección los requisitos del modelo científico-dinámico de interpretación de

la realidad que podemos encontrar en un manual de termodinámica, de bioquímica, de electrónica, y forzando un poco las cosas, en una descripción económica, en el fotomatón del agresivo ejecutivo dinámico e incluso en la alocución de un disc-jockey marchoso.

El hombre como devenir maquínico, carente de identidad excepto en los puntos de confluencia de su deseo, no es ni una promesa ni una liberación: representa la descripción perfecta del consumidor moderno.

Y la ruptura del autor, de la obra, del libro, hasta ahora sólo nos ha llevado al mantenimiento de la impostura y la mediocridad bajo la celebrada coartada de la interdisciplinariedad y la pérdida de referentes.

Claro está, todo depende de la valoración que le demos al advenimiento de la *galaxia* McLuhan.

Porque el libro este de Deleuze y Parnet realmente está bien, aunque dé un poco de miedo ese tremendo optimismo. Sobre todo cuando a una no le da ninguna confianza liberadora una propuesta estructuralmente a mitad de camino entre el modelo nuclear y la música disco.

[Las Provincias, Valencia, 5-3-1981]

BERNARD-HENRI LEVY : AQUEL VIEJO NUEVO FILÓSOFO

No hay peor desconocido que aquel que lo es a fuerza de popularidad. Tal es el caso de Bernard-Henri Levy. ¿Quién no ha emitido, en los últimos años, una opinión sobre él?, ¿quién, por esta toma de postura, no se ha creído razonablemente dispensado de leerlo?

Si bien su primer libro: *Bangla-Desh: Nationalisme dans la révolution,* editado por Maspero en 1973, pasó sin pena ni gloria, *La barbarie con rostro humano,* publicado por Grasset en 1977 y traducido en 1979 por Monte Avila, nos llegó como portaestandarte del *boom* «nueva filosofía». Tras de que

aquello de «la filosofía como arma de resolución» se hubiera convertido poco menos lue en axioma de nuestro inconsciente cultural; tras de que l) de «la muerte del hombre» hubiera alcanzado su punto máximo de alza, inflacionado por el auge inversionista de los más diversos estructuralismos; en el momento en que los marxismos parecían detentar el monopolio de interpretación de la r.alidad... el que se reivindicase la filosofía como discurso autónomo frente al político, se comenzara un libro con el osado e irreverente pronombre personal: «yo», para llevar a término un proyecto iconoclasta contra la inteligencia de izquierdas, resultaba cuanto menos perturbador, levantisco, y al decir de muchos incluso faccioso. Demasiada responsabilidad hystórica para un libro (el de la barbarie...) que, bajo la algarabía de grillos propios y ajenos, se condensaba en tres sencillas tesis, según manifestó su propio autor (ver *Viejo Topo,* r.° 16, 1-78) : primera, vivimos un siglo de terror institucionalizado; segundo, frente a este horror nada ha podido, ni puede --¿ni quiere?— la tradición progresista, y tercero, ante el *mal radical* que parece presidir desde el comienzo la constitución de cualquier sociedad, también existe una ancestral postura ética que se rebela contra lo *intolerable,* que denuncia los nuevos rostros de una insufrible barbarie.

Así dicho todo parece la mar de juicioso; a pesar de ello, algunas gentes, susceptibles y picajosas ellas, se molestaron muchísimo por el pequeño abuso semántico de que se les aludiera como vil canalla bárbara y sanguinaria, o cosas así.

Los conocedores de la humana naturaleza o en su caso de la última historia cultural sabrán del muro de incomprensiones que afirmaciones de unos y otros levantó, hasta tal punto que, ante la llegada del libro de Levy, *El testamento de Dios* (traducido por el Cid, 1980), un airado crítico publicaba: «yo también, en cuanto tenga tiempo, me voy a comprar un Bernard-Henri Levy. Le pondré una cadena en un pie, y le tiraré cacahuetes» *(Telémaque/Minute).*

Pero ¿qué Testamento es éste?, ¿de qué Dios se habla? Porque hay veces que la erudición nos hace olvidar las simples verdades que aprendimos en la escuela. Que los intelectuales habían corrido la voz, hace muchísimo tiempo, de que Dios ha-

bía fallecido, sin puntualizar demasiado si la cosa había sido de repente, de si había tenido tiempo de testar o no. Y todos sabíamos que Dios ya no era Dios (que para eso se había muerto), y que ahora Dios era la *gramática,* el *discurso* o el *poder.* Predispuestos como estábamos pues a ser ágiles e ilustrados, ahora resulta que el Dios del Testamento es el Dios de siempre, y el Testamento el de toda la vida, o sea: la Biblia.

Recurrencia hebraica ésta que comienza a tener sentido si contamos con el actual resurgimiento del antisemitismo en Francia. (Recordemos la polémica entre Levy y el secretario general del PCF en *Le Matin,* noviembre de 1978, en la que el primero acusaba al segundo y su partido de tentación antisemita; también el artículo de Julia Kristeva: «L' antisemitisme auj ourd' hui», *Art Press,* n° 26, marzo, 1979, entre otros.)

Recurrir —que no retomar a la tradición bíblica. Pero como ideología de recambio ¿frente a qué exactamente?

El libro comienza en el punto en que concluía *La barbarie con rostro humano.* El marxismo era criticado como impotente para frenar el fascismo, y es más, acusado de ser él mismo bárbaro bajo su pretendido rostro humano. Esta postura antimarxista —tomando el término de forma provisional dado que definirse por negación a un dato: el marxismo, es otorgarle a éste un carácter obvio, natural y cuasi-necesario— no es una alternativa política, sino «la forma contemporánea de combate contra la política». La política es (era) actualmente marxista no tanto porque el socialismo gobierne, cuanto porque es en esta sociedad donde se habla de marxismo, es en contra o a partir de conceptos marxistas que se piensa actualmente (se pensaba) la realidad política. En Levy la antigua disyunción: *revolución* o *barbarie,* deja de ser exclusiva para convertirse en inclusiva: *revolución = barbarie,* y frente a ellas, *resistencia.* Resistencia que tras mayo del 68 descubrió que si «todo es político», nada lo es en realidad. Únicamente la ética mantiene el reducto frente a la proliferación supernumeraria de lo *político.*

¿Qué puedo saber?: muy poca cosa. ¿Qué se puede esperar?: casi nada. ¿Qué debo hacer en fin?: responder a la moral provisional cuya consigna sería «resistir a la amenaza bárbara, venga de donde venga».

Así concluía *La barbarie con rostro humano. El Testamento de Dios* se propone limpiar esta resistencia de los fantasmas totalitarios, clarificar su sentido, y otorgarle, con la recurrencia bíblica, si no un cuerpo de doctrina, sí un modelo *inmemorial.*

Se comienza con un capítulo de *elogio al Estado,* haciendo una denuncia del fantasma totalitario que, según Levy, se mantiene tras las propuestas anarquistas. Su argumentación podría reducirse a lo siguiente: «una sociedad sin Estado es el estado del terror sin límites» (p. 27). Postulado al que cabría oponer que se basa en un razonamiento incomprobable —lo cual no quiere decir cite estemos obligados a comprobarlo—. Si la tesis anarquista daría por supuesto una buena naturaleza anterior al Estado (la playa bajo el pavimento), hay que recordar que tampoco se puede afirmar el *caos* como corolario de la desaparición del Estado; pues si hemos hablado de él es porque lo conocemos, un caos que de momento no hace ascos a coexistir con el Estado. No son el *orden* o el *desorden* quienes poseen en sí mismos un carácter *dogmático* o *liberador.* Lo nefasto no es el *orden* como opuesto a un desorden, ya que este último no es ni siquiera posible —el desorden es un orden no querido o incomprensible , lo nefasto de ambos es su necesariedad obligatoria. Necesidad que convierte el *orden* en fascismo y el desorden en terrorismo vulgar. En todo caso la liberación consistiría en la posibilidad de elegir órdenes múltiples, reversibles, no necesarios.

Por otro lado, en coherencia con esta defensa del Estado, procede a continuación a limpiar a la *ley,* manifestación estatalista, de toda salpicadura sangrienta. Así, cuando ya nos habíamos acostumbrado a pensar lo contrario, volvemos a escuchar una afirmación oída hasta la saciedad en la retórica reaccionaria: la pena de muerte no es cumplimiento de la *ley* sino su fracaso. Sólo se puede afirmar esto desde una intelección muy simplificada del fenómeno del poder, esto es, admitiéndolo como ordenador pero no como prohibitivo. Olvidando que si en los sistemas democráticos se manifiesta únicamente como poder sobre la vida, es porque guarda en la manga una baza que se ha jugado con anterioridad y sigue mostrando brutalmente en los sistemas dictatoriales: el derecho de muer-

te. La muerte es el cumplimiento de la *ley* en el poder prohibitivo (dictatorial, coercitivo), es innecesaria cuando el poder penetra los cuerpos. Es este último tipo de poder —no el *poder*— el que se muestra fallido cuando la *ley* ha de aplicar la *muerte* en vez de dirigir la *vida.* En ningún caso la ley es impune.

A continuación pasa a desvelar otro fantasma totalitario: el de la *autogestión.* «Autogestión», «autonomía», «consejos obreros», «control popular»..., nombres todos ellos que caen en la falacia de creer que el *poder* se anula cuando se disgrega, descentraliza o atomiza, siendo así que con ello únicamente se multiplica. «La autogestión generalizada es la generalización de la vigilancia, del autocontrol. El modelo, el único modelo de pueblo autogestionado, sería un pueblo de inquisidores...» (p. 43).

Frente a ambas posturas Levy propone lo que él denomina un liberalismo consecuente, que postularía el problema de la buena constitución, reductora de lo político a una mecánica funcional y aséptica, liberando nuestro tiempo hacia la ética. Para este alejamiento de lo político Levy necesita desarticular la mentira de los grandes nombres colectivos que son alma y savia de la *política: sociedad, pueblo, plebe...* El *pueblo* se torna *institución* cuando usurpa el lugar que antes correspondía a Dios o al *príncipe,* instancia desentrañada y obligatoria que transforma los deseos individuales en caprichos traidores, basándose en la falacia de que la voluntad del Todo es la voluntad de todos. Para el análisis de la raíz totalitaria que ostenta lo popular se nos lleva a los grandes textos de la Ilustración (Locke, Hobbes, Rousseau...), iniciando una relectura que sin duda despoja a la cultura francesa de uno de sus más queridos mitos. Resistir, pues, también a la plebe (noción que en la última filosofía ya había relevado con todos los honores a la más gastada de «proletariado»). ¿Desde dónde?: necesariamente desde el *individuo,* lo privado. En la era de la muerte del hombre, este recurso debe ser matizado.

Con la insinuación de estas líneas y la denuncia de los fantasmas bárbaros que pululan tras las categorías en las que pretende pensarse la fe y el progreso de nuestro tiempo, se finaliza la primera parte del libro.

En la segunda, el modelo hebraico, Jerusalem frente a Atenas, va a proponerte como alternativa a los desafueros y desatinos occidentales.

El primer argumento en contra de la herencia clásica aporta la megalomanía paganizante de Hitler, y la apelación facciosa a nociones orno las de «sacrificio», «heroísmo», «fuerza»... tan preponderantes también en la Grecia pre-clásica. Tras este anecdotario concomitante, el razonamiento de base partiría de que sólo con la cultura hebrea aparece la noción de individuo, interioridad, conciencia... y si llamamos totalitario a todo pensamiento que prescribe y reduce al individuo, un mundo como el griego, en que los conceptos preponderantes serían los de *j olis* y *moira,* merecería tal calificativo.

A partir de aquí se desarrolla la parte más endeble del libro, un apresurado ejercicio de analogías, de sumarias ecuaciones, con el único fin incordiante de meter en un mismo saco las más heterogéneas doctrinas, selladas, explicitadas y finiquitadas por la común denuncia de *totalitarismo.* Resulta indudablemente saludable el sospechar de esas ruidosas ficciones que anidan en nuestra cultura occidental, y no es a favor de la incontrovertibilidad de sus fastos que una eleva la pluma, pero las síntesis demasiado extensas tienen el peligro de la superficialidad, y ésta el correlato de la ineficacia. Defectos en los que cae Levy, efectuando una crítica que, definitivamente, no está a la altura de las circunstancias.

La tesis más general la va a tomar de lo expuesto por Glucksmann en *Los maestros pensadores.* Hegel, Fichte, Marx y Nietzsche, como alemanes, compartirían el delirio pangermánico, y de ahí el estigma de un nazismo *avant la lettre;* en la figura de Marx, antisemitismo y marxismo se perpetuaría en el Goulag. Únicamente faltaba incorporar la Ilustración como democratismo ateo al carro del antisemitismo para que, como contrapartida, quedara también igualada al *totalitarismo.* Conclusivamente con todo esto, si *antisemitismo = totalitarismo,* Levy se apresura a inferir *semitismo = libertad.* Lo cual, reducido a su mero esqueleto lógico, se descubre como palmaria falsedad. Ya que si aún se podría admitir que todo antisemitismo lleva implícita alguna forma de *totalitarismo,* queda claro que el antisemitismo no agota el término *totalita-*

rio. En todo caso, descartada ya su evidencia apodíctica, podríamos tomar su afirmación como hipótesis, lo cual quedaría poco más o menos como sigue: Si hasta ahora han coincidido diversos sistemas totalitarios en su postura antisemita, ¿será posible pensar que en lo hebreo hay algo esencialmente distinto a este tipo de poder, algo que escapara de él y por ello representara un peligro para el *totalitarismo?*

Resulta anacrónico y falseador a estas alturas de la coyuntura árabe-israelí, el pretender mantener la imagen del holocausto, del pueblo errante, libre, desterritorializado, poseedor del milenario secreto del sin-poder. Consideraciones de la política más reciente y las reiteradas quejas de los especialistas en temas hebraicos con respecto a las interpretaciones bíblicas de Levy, podrán hacernos *a priori* desconsiderar la hipótesis propuesta. Sin embargo, casi se podría afirmar que, para nosotros, gentiles, lo de menos es constatar el fidedigno origen judaico de un modelo de lucha, sino comprobar si este modelo, cualquiera que sea su genealogía, representa alguna alternativa al problema del *poder.*

Los círculos de aproximación al estereotipo de *resistencia* monoteísta constituirán la tercera parte del libro.

Y aquí volvemos al tema del *individuo* que habíamos dejado aplazado un poco más atrás. Volver a hablar de él nos hace replantear de nuevo las últimas evidencias impuestas en el mercado cultural. La relación *individuo-sociedad* ha agotado ya todas sus combinatorias:

1) Modelo (compartido por marxismos, determinismos científicos...)
   Ley = Buena expresión del *sistema total* (Estado, historia, naturaleza, sociedad)
- Individuo distinto a la Ley

Luego Individuo = perverso capricho a anular, vicio pequeño-burgués.

2) Modelo (Acracias, Nietzsche, Filosofía del deseo...)
- Ley = Mal totalitarismo
- Individuo distinto a la Ley

Luego Individuo = bueno, libertad.

Como se ve, partiendo de que el individuo no es la ley sólo caben estas dos posturas, o validar la ley a costa del indivi-

duo o el individuo a costa de la ley. Las investigaciones lacanianas, Foucault, y en España Agustín García Calvo, por ejemplo, nos enseñaren que no estaba tan clara esa desigualdad entre individuo y ley, a partir de ella se genera un tercer modelo:

3) Modelo
   Ley = Mal totalitarismo, muerte
   Individuo = Ley

Luego Individuo = malo, reproducción unitaria del Sistema, microestructura de poder.

Después de todo ello ya únicamente quedaba una combinación posible que es la que va a proponer Levy:

4) Modelo
- Individuo = Libertad
- Ley = Individuo

Luego Ley = Libertad.

Claro está, que esta combinación no es novedosa, pues desde Hegel, o acaso desde otra lectura de la Ilustración, ha sido la más utilizada por los sistemas reaccionarios. La reducción que se hace de Levy a estas tendencias de derecha es normalmente apresurada y partidista, posterguémosla hasta un análisis más pormenorizado de dos términos, que si bien para nosotros tienen ya unas claras resonancias semánticas, él utiliza en un sentido distinto: individuo y ley.

El *individuo* que propone Levy es un sujeto que aparece tras la muerte del hombre, no habrá referencias por tanto a ninguna entidad substancial, será también un lugar de cruce, pero esta vez no de pulsiones (Deleuze), ni de micropoderes (Foucault), sino de resistencias. Se necesitaría la noción hueca de individuo como *idea reguladora* (en el más estricto sentido kantiano), como meta nunca alcanzable, como nombre que salvaguarde unos derechos innegociables, el reducto que frena la barbarie. Individuo, pues, que habría dejado de ser una manifestación de la *razón,* como a su vez lo era de la razón en el mundo el Estado, según Hegel. Este vaciamiento marca la primera diferencia entre la aplicación hegeliana del modelo y la efectuada por Levy. Realmente el individuo del nuevo filósofo se pretende tan antihegeliano como se deseaba la subjetividad en Kierkegaard, un ser en el que indudablemente la

existencia precede a la esencia, y que tiene uno de los precedentes más cercanos en «el hombre rebelde» de Camus.

Pero aquel que camina dispuesto a no negociar con lo intolerable se autodispensa una ordenación, una *ley* que estructure y defienda su «ser hombre». La ley actúa como la mayor y aglutinante idea reguladora, salvando al sujeto de la trampa de la esencia, ofreciéndole a cambio un existir que no tiene otro nombre que el de resistencia.

¿Será posible que elevemos de nuevo esos grandes nombres: individuo, ley, ética... sin que el rostro del *amo* asome por entre sus armazones huecos?, ¿bastará la fe del descreído, de un escepticismo militante, para que los imperativos categóricos, las éticas formales, no crezcan bajo sus trajes de polichinela para acabar reventando, como siempre, en una funesta fanfarria de inquisición, fantasmagoría y muerte? Si las promesas mesiánicas de la desintegración del hombre acaban por vendernos como liberación un modelo calcado de la cibernética, la bioquímica o la música disco... ¿habrá que reivindicar de nuevo el hombre aun cuando sólo sea como concepto negativo?, ¿no caeremos con ello otra vez en los desvaríos humanistas? Realmente en esta tesitura uno no sabe si se está a punto de dar definitivamente un paso adelante o de justificar posturas de *boy scout* filosófico. Más aún cuando ello, en el libro que nos ocupa, parece implicar un precipitado conato de conversión masiva al sionismo, recogiendo a vuelapluma arriesgadas contorsiones conceptuales.

Entre ellas, en primer lugar, el recurso monoteísta invierte otro de los tópicos que ya nos habíamos acostumbrado a pensar como evidentes. Desde Blanchot, Sollers, Derrida, Lyotard... quedaba claro que lo bueno y lo positivo era la visualidad: que todo salga a la luz, que todo se manifieste, cuerpo frente a espíritu, escritura frente a oralidad... como diría Derrida en su *Gramatología,* seríamos herederos de un oscuro pecado «logocéntrico» que nos habría condenado a la lóbrega ofuscación de la umbrosa metafísica. La importancia de la tradición oral; el olvido de la figura y la representación propias de la cultura hebrea justificará en Levy una inversión de las valoraciones ¡Se acabó la hegemonía de lo visual, espacial, fenoménico; volvemos a lo audible, temporal, oculto!

La consigna de Isaías de «destruir los bosques sagrados» la toma Bernard-Henfi como lúcido deber de arrollar los parnasos artificiales que pretenden algunas filosofías, por ejemplo la del deseo. Para él todo optimismo será totalitario, reconocible en esa constante voluntad de construir el mejor de los mundos posibles. El optimismo constituye la euforia de la autarquía. De ahí que si la postulación del *bien* es fascista, únicamente nos queda la hipótesis del *mal* radical. Siempre que el mal es explicable acaba siendo justificable. Por ello la creación como un fiasco arroz; el mal, agujero en el ser, como algo que preexiste y torna impotente el afán divino. El mal, como otro nombre del mundo, descarga de sentido la resistencia, evita el que ésta se torne afirmativa y constructiva, la mantiene forzosamente al novel de ludismo ontológico, necesaria al tiempo que imposible.

Una resistencia sin apoyo material, incluso si se apura un poco, sin esperanza. Traída por los pelos en el mito de un pueblo que camina por el desierto tras una tierra prometida, por un Dios al que no ve, con el acoso de un mal originario, en el cumplimiento de una ley más antigua que ninguna memoria... Una bella imagen para escenificar el imperativo categórico kantiano, que, incluso, podríamos aceptar intuitivamente si no se nos pretendiera justificar heurísticamente como verdad objetiva e histórica.

Porque la vuelta al ritmo y al misterio puede tener sus ventajas, la hipótesis del mal radical resulta un lenitivo eficaz a orgasmoides componendas paradisíacas, reencontrar en la ética la sabiduría añeja de la ley, un freno a los desvaríos políticos.... Puede. Pero sólo problemas de genealogía personal obligan a encarnar tales ideales en un pueblo, que es más mito que pueblo... y que en las brumas de su ley o su pasado guarda, como casi todos, la resaca fría del poder, la sumisión, el dolor y la muerte. Cuando hubo que arrancarse el ojo para que no escandalizara, únicamente el hombre quedaba ciego, hipostasiaba su vista en ese otro ojo que desde su triángulo divino, inventaba el arquetipo policial del panóptico: ver sin ser visto.

Y en otro sentido, precisamente porque reconocemos la utilización facciosa que se ha hecho del término «madre natu-

raleza», porque media parte de la humanidad hemos sentido en nuestra piel y en nuestra historia la mentirosa mistificación de lo primero y la onerosa reducción a lo segundo, a ser carne de especie, no se puede aceptar la pretendida bienaventuranza del modelo del Padre Eterno, que no es sino la Patriarcal cara más desnuda de quien pretendió poner nombre, función y cometido a la vida rabiosa y disoluta.

Definitivamente el libro de Dios no recoge en la taquilla ninguna brizna de esperanza; el mundo ha querido leerse tantas veces en sus páginas, que el posible maná sólo nos sabe a desierto, y sus fábulas arrastran, tibia aún, la sangrienta memoria de sus cancerberos.

Y ¿es posible todavía, sorteando la tentación de considerar al intelectual como hebreo del pensamiento y a todos un poco como hijos de Israel, es posible, repito, entresacar de este texto de Levy un poso que no rime con el profetismo o la baladronada?

Realmente, la Biblia de la resistencia, la respuesta al ¿qué hacer?, se reduce a unas pocas y escuetas líneas de acción: creer, frente a las valoraciones de los acontecimientos, en la inapelabilidad de una diferenciación inmemorial entre el bien y el mal; apostar por la denuncia y la restitución del bien sin detenerse ante posibles conveniencias políticas del momento, «la verdad, tu verdad es ajena al orden político», simplemente deudora a la norma de no emprender nada que no sea digno de ser perpetuamente vuelto a emprender. Esta Resistencia no requiere teoría ni partido, de ambos dos es el primer deber de liberación.

En resumen, la actitud quedaría entre algo parecido a «Amnesty International», los manifiestos firmados por intelectuales, el artículo testimonial y, eventualmente, alguna participación más directa (como por ejemplo mezclarse en la lucha de los bengalíes contra el Estado paquistaní).

Tal vez, después de tan largo periplo, estas conclusiones resulten decepcionantes, adecuadas a aquello de: «mucho ruido para tan pocas nueces». No se trataba en este artículo de

refrendar un supuesto valor, que a su vez justificase su análisis pormenorizado en e>tas páginas, sino de intentar desentrañar la maraña mental de un evento comercial y cultural, que ora asombra, seduce, o simplemente irrita.

Sin embargo, a Levy, hay que reconocerle como mérito, independientemente de la apreciación que sus alternativas nos ofrezcan, el asunir y plantear el verdadero problema filosófico actual con referencia al poder: ¿qué ocurre tras la crítica del marxismo? Hasta ahora los marxismos habían monopolizado la revuelta y 11 liberación, y por ello el bien y la verdad. No se podía dejar de ser marxista, pues ¿quién iba a desear el mal y el error? No ser marxista era como dejar de ser humano, ostentar los estigmas del apestado. Con la caída de este monopolio práctico y teórico, sólo caben los revisionismos críticos desde dentro, o desde fuera una terrible incertidumbre: ¿se puede no ser marxista sin ser por ello reaccionario? Ampliando el círculo del poder a las teorías que sobre él tratan: ¿nos han servido las filosofías de la muerte del hombre para algo más que como coartada para la barbarie?, ¿es el Goulag un necesario correlato de todo intento político?, ¿o acaso el problema está en entender obligatoriamente la ética como una parte de la política? ¿El formalismo moral es el freno lúcido a ideologías visionarias o cumple a la perfección las exigencias del idealismo cultural (lleno/vacío) del simulacro?

Estas y otras cuestiones transitan sus conflictivas páginas, su brillante verbo de *enfant terrible* señala las fragilidades del último totemismo cultural. Quede aquí el intento de haber intentado entrever las suyas. Acaso pensar al revés ciertos tópicos nos sea saludable después de todo. Acaso encontrar las claves de cierta proliferación de los discursos filosóficos nos torne descreídos y, consecuentemente, algo más sabios.

[Cuaderns de filosofia i ciència, Valencia, n° 1, 1982]

Realmente, descreídos como somos, no confiábamos muchos en el evento. Alguna vez levantamos los ojos al cielo, esperando ver aparecer, entre los nubarrones de la desidia, ese ser alado y triunfante, un ángel invisible, pero potente, que destruyera al toque de su trompeta las fronteras de lo real y lo aparente.

Sin embargo, ha sido larga la saga de los falsos profetas, y las gentes ya no quieren creer en mitos místicos, sólo quieren creer en mitos.

Por ello, este libro de Guy Lardreau y Christian Jambet: *El ángel* (publicado en castellano en Barcelona, Ucronia, 1979) no fue ni esperado ni recibido. Michel Guerin pensaba que caía en la tentación espiritualista, François Chatelet juzgó que representaba una alegoría vacía. Y para François Aubral era únicamente un fantoche castrado. Esto se dijo en los círculos no precisamente más alejados, entre sujetos que sí habían leido la obra. La muestra nos excusa de reseñar aquí otras expresiones mucho menos correctas.

El texto se vertebra en una serie de parámetros-clave para su comprensión: desarrollo de ciertos conceptos lacanianos, constante replanteamiento del Mao de la revolución cultural, ataque furibundo a Lyotard, presencia de Sade, y sobre todo una vuelta al cristianismo, la patrística y la tradición bíblica.

En un primer vistazo puede parecer irreductible este heterogéneo mezcladillo, y, sin embargo, todo está trabado, como un buen *«all-i-oli»* cultural, pues no ha surgido de la elección azarosa de componentes disonantes, sino que representa la destilación de ciertas constantes que obran en la configuración mental del presente, y que, imbricadas lógicamente, nos conducen a una nueva y curiosa lectura del cristianismo.

Todo monismo (o explicación que reduce la realidad al desenvolvimiento de un solo elemento) posee una alternativa vivencial bien determinada; o concluimos que este es el mejor de los mundos posibles, en la ceguera de un optimismo providencial, o aceptamos un determinismo maligno-calvinista, frente al que nada podemos, justificación irreversible del abismo. El mo-

nismo es en sí tiránico. Toda posibilidad de lucha, de revuelta, requiere al menos de dos elementos contradictorios. Pero ¿dónde encontrar la dualidad? Todo quedaría a salvo si desveláramos un deseo primigenio e insobornable, mas el deseo, como ha dicho Pierre Legendre *(El amor del censor,* renciente-mente publicado en Anagrama), no es sino la imagen especular de la ley; es este negar la liberación en el acceso a lo libidinal lo que fundamenta el duro ataque a Lyotard. Se parte de la existencia del poder, de una estirpe de amos-maestros pensadores; y en el seno de esa dominación sentida se requiere una palabra *otra.* Frente al discurso del amo se propugna el discurso del rebelde. Nace así el problema de las dos historias, metáfora equívoca, porque no es qae exista la historia de los amos (la única conocida) y de otro lado la posibilidad ignorada de una historia angélica. Existe sólo una historia, y en ella se han batido los distintos amos y los distintos rebeldes. El advenimiento de lo angélico, como afirman los autores en una entrevista, sería más bien la eternidad, o mejor el fin de la historia y el fin de la eternidad. El ángel no como ilusión, sino como necesaria esperanza de la resistencia: «El áñgel es la ilusión necesaria para designar a los que enuncian las condiciones de posibilidad de la rebelión». La existencia y la necesidad del ángel, parten, como hemos dicho, de la creencia en la realidad de la dominación. Si Chatêlet ha podido decir que esta alegoría está vacía es porque piensa que esa maquinaria compleja que multiplica sus técnicas de esclavitud construyendo la pirámide de la sumisión es una engañifa, un simulacro que no llega a ocultar su contingencia y desnudez. Y es por el pensamiento contrario que los autores de este libro azuzan su imaginación, y al fin, tal como ellos se definen: «Hombres tiernos, a falta de novela, emprendemos una aventura filosófica más bien negra». Porque el intento es netamente filosófico, metafísico, se trata de plantear una alternativa al discurso, que salte la lógica dialéctica de la tesis, antítesis y síntesis. Una superación que se llevaría a cabo en tres frentes, contra la polivalencia realidad/apariencia, se colocaría no en uno de ambos lugares, sino fuera, apostando por otra historia del rebelde. Contra la visión unidad/multiplicidad, abogaría por la duplicidad. Contra la bifurcación verdad/falsedad o ilusión, propugnaría una noción de verdad angélica. Pero este proyec-

to, al igual que su imagen espiritualista, nos arroja hacia una metáfora en la que no se acaba de captar su espesor concreto. Y tal vez su carga sugerente se aprecia en tanto en cuanto se niega a formularse, siendo lo más decepcionante su plasmación real. Para retomar algo de este dualismo que se nos propone es necesario efectuar una relectura de Platón, Plotino, los Santos Padres... redescubrir a Rousseau, y ahondar en la revolución cultural cristiana. Cristianismo que tiene como base no un renovado fervor místico, sino el merodeo del ateo, aquel que con Lacan afirma: «Dios existe, lo que quiere decir que no es». Porque por un lado la coartada de la vuelta al cristianismo parece simplemente una forma de incordiar a una cultura como la francesa, que hace ya tiempo, como buena ilustrada que es, que olvidó a Pascal, y posterga a los más recientes Mounier o Maritain... Citar a S. Juan, Gregorio Nazianzeno o S. Agustín, amén de un revulsivo, puede sonar incluso infamante en los medios estructural-marxista-libidinosos. Y, sin embargo, no está desencaminado el recordar las influencias de una marca cultural que se inscribe en nuestros conceptos más comunes, el de historia por ejemplo, y que en todo pensamiento dualista hace aparecer como idea reguladora o telón de fondo las antítesis alma-cuerpo, esencia-apariencia, dios-demonio... etcétera.

En todo caso, las conclusiones que se nos ofrecen, a pesar de las acusaciones de idealismo referidas a este libro, apuntan más a una lucha desesperada y constante en el seno de la historia y del discurso, un rechazo de toda confabulación ilusoria, asumiendo el resentimiento como incentivo, y circulando por un platonismo que se autodefine como nominalismo. Esta es la tarea que el ángel nos aporta. La arriesgada metáfora de una nueva espera apocalíptica.

> Vi un ángel que bajaba del cielo; tenía en la mano la llave del abismo y una gran cadena. Prendió al dragón, la antigua Serpiente —que es el Diablo, Satanás—, lo encadenó por mil años, lo arrojó al abismo, que cerró y selló después para que no pudiese seducir más a las naciones hasta que no se cumpliesen los mil años, después de los cuales debe ser soltado por poco tiempo [Apocalipsis, 20, 1-4].

Y miré al cielo y n) vi ningún ángel. Sólo el demonio, que había sido soltado por poco tiempo...

[Las Provincias, Valencia, 5-9-1980]

PIERRE KLOSSOWSKI

Pierre Klossowski es sin duda un autor conocido por los lectores en lengua castellana, dado que desde 1970, año en que se tradujo *Sade m) prójimo* han ido vertiéndose sus obras en nuestra lengua: *La vocación suspendida,* Era, 1975; *La revocación del edicto de Nantes,* Era, 1975; *Roberta esta noche,* Era, 1976; *Nietzsche y el círculo vicioso,* Seix Barral, 1972; *Tan funesto deseo,* Taurus, 1980. Y ahora con la traducción por la editorial Pretextos, Valencia, de su novela *El Baphomêt,* parece comienza a completarse el acercamiento a este original y atractivo escritor.

Su carrera literaria es tardía, no acaba de concretarse hasta 1947, año en que aparece su primer libro. Antes de ello su amistad con Rilke, André Gide, Bataille, Breton... Traducciones de Hölderlin, su relación con la primera Sociedad de Psicoanálisis Francesa, y una crisis religiosa que lo llevará a ingresar como novicio dominico, estudiante de filosofía y teología en Lyon y París hasta el abandono de su intento monástico.

El Baphomêt se publica en Francia en 1965 y obtiene el Prix des Critiques. La obra nos sumerge entre las brumas del Medievo, para trenzar una perfecta trama de historia ficción sobre uno de los sucesos en los que la investigación cede sus armas a la fantasmagoría: El misterio de los Templarios. Donde la historia trunca su línea continua y se reconoce como impotencia, allí nace el espectro ilusorio de la quimera. Cada zona negra del pasado nos arranca un trozo del progreso necesario, abocándonos acaso a la buena nueva de que cuando nada se sepa, el conocimiento será un deambular clandestino

entre lo olvidado y lo apenas intuido. Por todo ello Klossowski desboca sus demonios familiares para crear lo que sin duda no fue, pero la historia ignora.

La orden del Templo quedó establecida en 1128 por el Concilio de Troyes bajo la advocación de San Bernardo. Un militarismo conventual, una santidad castrense y herética engrosó las veleidades Iglesia-Estados a lo largo de los siglos xi' y XIII.

Bajo la enseña de Dios convertido en príncipe, poderío, fanatismo y transgresión, recuperación de la Tierra Santa, lo religioso como huracán de dominio. Las Cruzadas, que en su origen fueron una empresa popular, pronto derivaron hacia órdenes específicas donde la «caballería» se convirtió en sacerdocio y conquista, asociación selectiva, sujeta a escrupulosas normas, como también, además de la del Temple, lo fueron la de San Juan de Jerusalem o la de los caballeros teutónicos. Una vez pasada la euforia visionaria del cruzadismo los monjes guerreros se tornaron fuerza peligrosa.

En 1307, Felipe IV el Hermoso, rey de Francia, gracias al intrigador Nogaret, promueve una acción contra los Templarios. Las más diversas acusaciones recayeron sobre ellos, desde la herejía al crimen. La Inquisición cumplió su cometido, la hoguera hizo el resto. Muertos sus compromisarios, los ritos iniciáticos de la orden anidaron en el misterio.

A partir de este momento, nada le debemos al pasado, sino tal vez una reconstrucción más fascinante de lo que él pudo ser. En este margen de lo desconocido comienza la novela de Klossowski. Bajo nombres y contorsiones, Klossowski mismo, Santa Teresa, Federico Nietzsche, el Baphomêt, inician una fuga delirante de máscaras. Nada será lo que parece, porque en el seno del poder monacal y castrense los ritos iniciáticos se tornan subversión de tronos y dominaciones. Los muertos se distorsionan en un vitalismo exacerbado y la lucha contra la identidad se multiplica, los dioses crecen tras la carne desmesurada. Es el eterno retorno de la diferencia inocente. El anticristo apadrina la fiesta mientras los soplos cabalgan hacia lo inusitado.

Klossowski, anfitrión, ha planeado el encuentro en el hueco de lo que nunca ocurrió, y uno, lector inquisitivo, sabe

que sólo ha de aceptar la hospitalidad del gran maestro del Templo.

[Las Provincias, Valencia, 23-4-1981]

UN FLASH PARISIÉN

Ir a París es visitar una mitología. Cierto que como todas las de la edad adulta, cómplice en su guiño de simulacro, y más París que es —y lo sabe— una mitología muerta.

Hay que guardar, no obstante, parte del ritual, y antes de escudriñar las novedades de las librerías de la *rive gauche,* bajar por St. Michel y llegar hasta el cementerio de Montparnasse. Allí, en la primera hilera a mano derecha, visitar la tumba de Sartre, esa losa de piedra tan desnuda como no podía ser menos en el intelectual *engagé* que allí reposa. Después, cercana, aunque un poco más intrincada, ir a la lápida doble, blanca, donde vuelven a estar juntos Carol Dunlop y Julio Cortázar. Es, creo, la única tumba alegre que recuerdo, ingenua, cronopial; tampoco aquí podía ser de otra manera.

Una vez cumplido con los viejos amigos, olisqueo un poco las librerías de Presses Universitaires, las Giberts... Claro que no es lo mismo que en los tiempos del general —aunque yo entonces, sino niña, era muy jovencita, y ni el rojerío ni la pela me daban para muchos viajes a París—. De todas formas ya no es lo mismo en ningún sitio.

Me entero de que aquel apuesto mozo que organizó el cristo de la «nueva filosofía» —Bernard-Henri Levy se llamaba— se ha pasado a la novela, y, ni corto ni perezoso, por aquello de la biografía, en *Le diable dans la tête* cuenta la historia de un joven postmayo reconvertido en judaico.

Annie Leclerc, que ya armara su revuelo con aquel descarado *Parole de femme* que tantos corazoncitos masculinos soliviantara, ha vuelto a la carga con *Hommes et femmes* (ed.

Grasset), si bien parece que ahora la cosa está más reposada y en clave dual.

La moda es la crítica sin cuartel a la izquierda en general y al socialismo en particular. Así, Glucksmann nos ofrece un pormenorizado estudio sobre la estupidez *(La bêtisse,* Grasset).

Otra vez Robbe-Grillet, Sollers, Serraute... Los de siempre.

Acabo por salvar la mediación del libro, este viaje se propone a sí mismo como excusa un encuentro directo. Me encamino hacia la zona de la Bastilla. En un barrio medio, casi modesto, está la casa de Jean Baudrillard. Llamo. El interior es un conjunto abuhardillado; a la derecha, una cortina por toda puerta deja ver la cama deshecha. En la mesa, una botella vacía de ginebra y un puñado de almendras verdes. El atuendo de Baudrillard es muy de andar por casa; su afabilidad, notable. Baudrillard me pregunta por la acogida de sus libros en España; le cuento cómo aquí ha sido medio convertido en profeta de la Postmodernidad; sonríe resignado. En el fondo, a eso debe la venta de sus libros, porque leerlos, lo que se dice leerlos... dudo que la basca de la arruga es bella haya pasado de intentar memorizar su nombre para *epatar. Y* precisamente este su éxito y desconocimiento no deja de darle la razón, pues Baudrillard sabe muy bien que los mensajes se neutralizan, que los objetos crecen obscenamente, que todo sentido es banal... Y así está dispuesto a irlo pregonando por todos los países, EE.UU., Italia, Alemania..., donde es requerido como conferenciante, mientras espera-desespera que los suyos decidan incluirlo como numerario en el reino de los elegidos que es la Sorbona. Que Baudrillard, joven articulista en la época de *Les Temps Modernes* fiel amigo de Sartre, semiólogo y transitador de filosofías del deseo y Lyotards varios, poeta ocasional y literato de la filosofía... es un *bon vivant* de la palabra, irónico, nihilista y enjugazado espectador del sistema, y sin renunciar a cierto aire postmayo consigue crispar a muchos, mientras los minuciosos del funcionariado tendrán finalmente que admitirlo. Con Baudrillard se enfadan los académicos porque no hizo la tesis de estado, se mosquean los alternativos, y con un libro como el último, *La gauche divine,* acabarán por molestarse todos; sin embargo, algún postmoderno lo citará sin haberlo leído, y es que la cultura toda es un malentendido.

París sigue bullendo; ya no es la capital del mundo. Le Pen saluda amordazado desde las paredes; es la boca del lobo que tiene toda ilustración; con él, ni Cortázar, ni Moustaki, ni muchos otros habrían estado en Francia... Todo ocurrió hace demasiado tiempo. Seguramente Baudrillard tiene razón; Europa quizá no existe y el fin de siglo lo uniformará todo.

[Las Provincias, Valencia, 2-6-1985]

PUREZA DE SANGRE Y RAZÓN NACIONAL

Jacques Derrida en el seminario («Nationalités et vationalismes philosophiques») impartido en l'Ecole Normale (curso 1987-88), afirmaba que «todo nacionalismo es deudor de lo judío y de lo alemán». Explosivo sería si se le ocurriera decirlo aquí. En todo caso, y planeando sobre Europa, la «razón nacional» campa por sus fueros, erigiéndose como debate intelectual de ultimísima hora.

La cosa ya la perfilaba Finkielkraut en su *Défaite de la pensée,* frente a la cultura universal, de cuño ilustrado, se reivindican las culturas nacionales. El problema, como siempre, es saber si existe lo que podríamos denominar un patrimonio cultural común o bien debemos centrarnos en la búsqueda de lo propio y autóctono. Esta última postura, llevada a sus límites, nos conduciría a la irreductibilidad de los pueblos y a la intraducibilidad de los saberes. Como tamaña miniaturización viene a dar en el indigenismo isleño, suele ocurrir que lo nacional quiera abrogarse el ropaje de los valores universales y transcendentes. Así comienzan las guerras santas, los integrismos y los nazismos. En este punto, un mismo mecanismo aúna a los nacionalismos y a las democracias que a ellos se oponen: la búsqueda de la pureza de sangre. Cristiano viejo, ario por los cuatro costados, o demócrata de toda la vida, lo mismo da. El caso es ostentar un distintivo genealógico, un salvoconducto casi siempre ajeno a los méritos individuales, y en el

fondo un amor sospechosamente cercano a lo policial. Y no puede ser casualidad que esta eclosión coincida con ciertas demandas de análisis masivos para detectar a portadores del SIDA.

Estamos en una sociedad en la que la simbología de la sangre retorna disfrazada de archivo o profilaxis, por eso, repito, los expedientes de «pureza» están a la orden del día. Y el mundo intelectual no podía ser menos. Hagamos una rápida radiografía.

Francia está triste, no se resigna a dejar de ser el centro cultural del mundo; sus intelectuales se fascinan con EE.UU., y sus calles se llenan de «tercer mundo». La pregunta, como aquella que recorría la filosofía alemana del s. xlx —*Was ist deutsch?* , salta a la palestra: ¿qué es ser francés? Como telón de fondo se escucha un eco ampliado: ¿qué es ser europeo? Hay que inventar —o desenterrar— identidades, revestirlas de universales valores... Pero ¡ay! la teoría está aquejada de un mal irreparable, *postmodernidad* lo llamaron, muerte del psicoanálisis, del marxismo, de la escuela crítica... A grandes males, grandes soluciones. El refuerzo italiano protagonizado por el pope Vattimo no se hace esperar, aunque sea a la «maniera debole», ¿por qué conformarse con menos?: resucitemos a la metafísica. Y nadie mejor para ello que Martin Heidegger. Por si Uds. no lo saben Heidegger existió para que los metafísicos del futuro tuvieran de qué hablar; tomos y tomos aún sin revisar y un enrevesado lenguaje propio, preñado de metáforas, que propicia hermosos comentarios incluso en los académicos con menor imaginación. La cosa estaba clara, Heidegger ha sido en los últimos tiempos elevado a los altares como el mayor filósofo del siglo. El futuro quedaba resuelto. Sin embargo, henos aquí que el pejiguero problema de cultura universal frente a cultura nacional salta de nuevo. En principio parecía claro que a Heidegger nos lo íbamos a repartir entre todos, que para eso nos solventaba la cuestión del porvenir de la teoría, con Postmodernidad incluida. Pero entonces a Víctor Farias se le ocurre publicar su libro: *Heidegger y el nazismo,* y el asunto, que siempre había sido conocido y disculpado estalla como una bomba de relojería: ¡El mayor filósofo del s. xx un nazi, pues hasta ahí podíamos llegar! Los

franceses «achantao5.», que el asunto de la ocupación alemana aún les duele, y ahora ya empecinados en lo de buscar una razón francesa, si al fia resulta que la razón es universal como siempre, mejor que la hayamos inventado nosotros. Y en este contexto, para salvar el honor patrio aparece *Descartes c'est la France,* de André Glucksmann. Habría que recordar que acaso Descartes sea Francia, pero bien tuvo que trasladarse a Holanda y a Suecia para poder escribir lo que pensaba.

Pues sí, Freud era un reprimido victoriano, Marx un burgués que vivió de gorra y Heidegger un nazi. ¿A qué viene esa búsqueda de la buena o mala genealogía, el puritanismo moralista llevado al terreno de la higienización intelectual?, ¿de qué temen contagiarse?; ¿o quizás el intelectual tiene miedo de descubrir tardíamente haber sido hijo adoptivo de algún bastardo?

¡Ay, ha sido la pureza de sangre coartada de tantas tristes tropelías! Seguramente sólo nos cabe esperar que llegue pronto de nuevo una época de liberador cosmopolitismo.

[Las Provincias, Valencia, 1988]

EL FETICHISMO

Por mor de la antropología, cultura es todo; desde los cantos funerarios hasta una peculiar y autóctona forma de hurgarse la nariz. La cultura llamada burguesa, ya es otra cosa. La cultura o el saber, en este último sentido se ha caracterizado por ser un conjunto de conocimientos, susceptibles de ser poseídos, síntomas de estrategias de poder. El saber —la cultura— se administra desde una clase, se dispensa o se niega a otros individuos, diseña una imagen «verdadera» del mundo con la que pretende socializar, acuñar, uniformar a quienes la reciben, y finalmente sanciona y excluye a aquellos que se hallan fuera de ella. Es en esta acepción un distintivo codiciable.

Está, por otro lado, la interpretación ilustrada y universalista de la cultura, el «atrévete a saber», la libertad y el goce de la razón, la república de los sabios trashumante y presente a través de los tiempos.

La cultura como pautas de conducta, como estrategia de poder, como el conjunto del saber... múltiples interpretaciones para un concepto agonizante. La cultura en sus dos últimos sentidos, está sufriendo una de sus mayores modificaciones en la Modernidad.

Se habló de la *galaxia* Guttemberg para constatar el inmenso trastoque que la imprenta conllevó, ahora se habla de la *era de la cibernética* para una revolución pareja.

Las duras nostalgias en las épocas de transición

La cultura clásica lo fue, claro está, en una minoría. Los medios eran escasos. El libro, por ejemplo en la Edad Media, un objeto de lujo digno de consignarse en las herencias. El saber se acumulaba minuciosamente en las bibliotecas conventuales; el recinto cerrado aseguraba su incontaminación aún a riesgo de ser velado a los ojos de muchos, era este mismo ocultamiento el que se pensaba que preservaba el saber. De ahí las terribles dudas sobre la conveniencia de la propagación de la cultura en la caída de la hegemonía de los conventos frente a las universidades, y ya su imparable publicidad con el advenimiento de la imprenta.

Pero no se trata aquí y ahora del problema de la privaticidad del saber, sino de la muerte de un modelo.

Los libros fetiches, los libros símbolo, cunitas de saber alineadas sobre los anaqueles. El fascículo era aplicado, constante, investigador y positivo. El libro es precioso y menos funcional, se quiere su belleza, el simulacro, la copia de sí mismo. El boom de las colecciones baratas de textos clásicos aparentemente bien encuadernados es todo un retruécano, espejismo y simulacro. Porque no se compra el libro sino que se palla el resentimiento de su carencia, el apresuramiento de su ignorancia. Los libros en apariencia lujosamente encuadernados nos recuerdan aquella biblioteca del abuelo que nunca tuvimos, o lo que es peor, que tenían los otros. Pero el hechizo

se deshace: el papel e! un cruce apelmazado entre cartón y rollo higiénico, tiene ato del de estraza con el que nos envolvían los bocadillos, ce aquel azul que uniformaba nuestros cuadernos... Las cubiertas son sólo imitación de las que a su vez imitaban a la piel.

Los libros, con magia de la colección completa, cumplen ese proyecto de ;u estudio para el que nunca tuvimos ni tiempo ni perseverancia. Se compra lo que se ignora, con la ingenua y oculta esperanza, no de leerlos, sino de que su paulatino espacio ocupadD realice no se sabe qué extraña impregnación en nuestro cerebro. Se conjuran frustraciones. Estamos un poco más cerca de lo que quisimos saber viendo aplicadamente aumentar la sabiduría en los estantes.

Es el fetichismo de una cultura que también sabemos que se acaba. La cultura puerta, llave, posesión, libertad. Esa de los grandes títulos y los grandes nombres, del tiempo mesurado para recorrer sus renglones sabios. Coleccionamos aquellas materias que siempre sorteamos con la mala conciencia del deber incumplido, porque las que nos han sido más cercanas han ido poblando nuestra mente y nuestra biblioteca. Se colecciona, pues, para no leer, porque el hechizo está en la adquisición precisa de todos los tomos, en esta compra indiscriminada, como el álbum de cromos que nunca llegamos a completar, como la mirada aún culpable pero más tranquilizada con que miraremos esta colección, también finalmente interrumpida.

Y no obstante hay nostalgia en esta cultura que se acaba, esa que D. Antonio Machado le hacía exclamar: «nuestras horas parecen minutos / cuando esperamos saber / y siglos cuando sabemos / lo que se puede aprender». Esa cultura que allá en los despuntos de la adolescencia tenía algo de horizonte marino, agreste e inconmensurable, de fiel cruzado de un laicismo arrogante e ilustrado. Más tarde supimos que el saber no es neutro, trazamos la separación entre verdad e ideología, y un poco después desconfiamos de la verdad, de su estrategia mentirosa de poder. Pero, en fin, queda ese sabor lento y antiguo, esa curiosidad, esa emoción o esa costumbre. Y es este universalismo de anaquel el que compramos en las diversas colecciones, pero por debajo de este sentimiento sagazmente

manipulado por las editoriales, hay un hecho legítimo, una forma a reivindicar de relacionarse con la cultura, justamente ahora cuando el modelo cultural se dispone a sufrir un cambio revolucionario.

La cultura cibernética

Donde la cultura clásica decía «lenta adquisición de conocimientos», la cultura cibernética pone: «rápida disponibilidad de información». Al erudito o al sabio se le suponía el placer de merodear por un mundo que poco a poco iba conquistando, ahora el sujeto es simplemente aquel que utiliza unos datos, en todo caso lo lúdico es jugar con la máquina que acumula los datos. El receptor del saber era antes el individuo, ahora lo es la memoria terminal. Somos un punto intermedio, manipulador en un proceso de datos. Lejos de los arduos problemas filosóficos sobre teoría del conocimiento, la realidad debe convertirse en algo enteramente traducible. Si la cultura clásica proponía problemas, constelaciones, y la positivista hechos, la cultura cibernética requiere sólo datos.

Rápidamente la imagen del mundo, de la cultura y de sus receptores está llamada a modificarse, es quizás el momento, por ese sentimiento legítimo al que más arriba aludíamos, de reivindicar el libro, como fórmula a preservar en la relación del individuo con la cultura. O más radicalmente como síntoma de una cultura que nos gusta. (Acaso tras años de identificar progresismo con izquierda o libertad habrá que comenzar a ser algo reaccionarios por puro izquierdismo.)

Se reivindica la lentitud, el cuido, el matiz. Lo que no es acumulable ni traducible porque sólo se logra penetrando lentamente en autores, obras y problemas; sintiendo de pura recreación, el olor de un paisaje, el decorado de una época, la terrible diferencia de las cosas que parecen las mismas y el incontestable aire de familia de todos los tiempos. El placer de hojear un texto y descubrir una imagen que nos había pasado desapercibida en una primera lectura, el hacer que un libro se convierta en múltiples libros a lo largo del tiempo, en compañero de tapas desgastadas, en cofre de tesoros y susurros siempre distintos. Reivindicar el gesto de pasar indolente-

mente el dedo sobre :os lomos de los libros, y de repente sacar del olvido un pufado de rostros y de recuerdos, la relación directa de la página donde uno conserva la nota apresurada y fogosa que el texto le sugirió.

El saber, la cultura, pues, como algo no acumulable sino susceptible de ser gozado, transitado, aunque a veces ello nos haga caer en el fetichismo de la posesión, porque amamos los libros y no nos importa coleccionar nuestras nostalgias en el mercado editorial.

[Revista Ahora, Madrid, n.° 8, abril 1985]

REITERAR, RECREAR, DISTANCIARSE

Los tiempos, con los finales de siglo, se piensan de por sí viejos. Es el momento de las nostalgias y los recuentos. Por otro lado, el afirmar que todo está dicho, aun siendo cierto, no deja de ser una buena coartada para la falta de imaginación. ¿Acabaron las vanguardias?, y entonces, ¿qué hacer con los estilos ya pasados para librarnos de este penoso hartazgo de lo *déjà vu?* ¿Se trata, dentro de una línea tradicional, huyendo de los peligros de incomunicación de los vanguardismos, de alejarse de lo mezquinamente sabido?

En *Apostillas al nombre de la rosa* U.* Eco trataba este tema, su novela constituía un constante guiño de complicidad para los adictos a la literatura. Porque hay cosas que ya no se pueden decir, a menos que uno se distancie, tome una perspectiva irónica, juegue al virtuosismo del *pastiche de qualité.* Era esto, según Eco, lo que diferenciaba dos conceptos actualmente muy en boga. La Modernidad era vanguardista, innovadora, cercana al objeto que exploraba; la Postmodernidad toma los estilos ya hechos, los mezcla, los es-

* U. Eco: *Apostillas al nombre de la rosa,* Barcelona, Lumen, 1985.

perpentiza, marca la distancia de la risa y el descreimiento. Todo puede decirse, si uno entrecomilla bien, construye los diversos lenguajes del simulacro. ¿Es ésta nuestra atiborrada despedida al siglo, rastro que acumula modas en un disfraz disparatado?

Cabe, no obstante, otra salida: obviar los tiempos, instalarse en uno de ellos y construir una obra anacrónica y preciosa. Me viene a la cabeza el libro de Luigi Magnani *El sobrino de Beethoven;** ciertamente el libro se ha escrito hace muy poco, pero es como si nos llegara de otra época. Es sin duda un libro romántico, acaso con el sentido que los novelistas alemanes de la primera mitad de este siglo tuvieron del siglo anterior, pero romántico al fin. Todas las frases puestas en boca de Beethoven, nos dice su autor, están rigurosamente tomadas de textos reales. Magnani nos introduce en la borrascosa y humana relación de dos personajes que se tornan de carne y hueso, donde apenas la música, la fama del mayor es un decorado para matizar un trayecto íntimo y desencantado.

Así pues, frente al distanciamiento que veíamos, cabe también la recreación, una técnica que desde Robert Graves a M. Yourcenar nos abre otra salida difícil pero noble, un juego minucioso que se alimenta del infinito de la historia, sorteando los lugares comunes, si bien rehuyendo casi cualquier innovación en el terreno estilístico.

Son los tiempos cansados los que reposan su fatiga en otros siglos más benignos, jugar al *collage* de la literatura o conjurar la ingeniería del pasado... Pero también reiterar la vanguardia. Leo el libro de L. Goytisolo *Estela del fuego que se aleja*** y no puedo dejar de notar cómo lo novedoso, desde hace ya mucho, se compone de unas cuantas argucias arquitectónicas y metafóricas heredadas del estructuralismo y de Borges, por ejemplo.

La novela de Luis Goytisolo es impecable, pero ¿hasta qué punto no es la reiteración pulcra de un lugar común de los últimos años? A, hombre de éxito social pero que abando-

* L. Magnani: *El sobrino de Beethoven,* Barcelona, Edhasa, 1985.
** Luis Goytisolo: *Estela del fuego que se aleja,* Barcelona, Anagrama, 1985.

nó una ambigua vocación literaria, decide escribir una historia cuyo protagonista *B* smrá alguien que ha dedicado veinte años de su vida a un afán estudioso, aún cuando ello lo haya convertido en un marginal —o un fracasado— socialmente hablando. La trama se complica cuando *B,* decidiendo cambiar su vida se propone escribir una historia sobre un personaje que sería su antítesis,un triunfador, alguien que muy bien podría ser A. Atrapados entre la ficción y la realidad, ambos pasarán a la primera cuando entre los papeles de *B* se descubra una novela que incluye a ambas, desde el fondo de lo inusitado un tercer narrador los piensa en una obra concluida que funde con la realidad en ese encuentro ya acaecido, fugaz e inadvertido de los tres narradores en un aeropuerto.

El esquema es perfecto, la prosa correcta... sin embargo, como decíamos, ¿hasta qué punto vale la pena reiterar los lugares comunes de una época?, ¿en qué sentido una literatura o un arte emerge como tal no sólo por su perfección técnica sino por el grado de asombro que logra comunicar?

Ninguna conclusión para este artículo. Pensar la literatura como reto, la vida como literatura.

Novedad, validez extratemporal... supongo que estoy hablando de algo tan etéreo como el significado del arte, y es que la estética resurge también con el cansancio de las ideologías, y acaso la fatiga de los saberes se palla con el gesto preciso que retoca un maquillaje, el nudo de la corbata que se ajusta, el perfil que aún se refleja en el espejo del cuarto de baño cuando una sale a la noche urbana, artificiosa, colorista y ebria de una ciudad que despierta, de un siglo que se acaba.

[Las Provincias, Valencia]

APÉNDICE II

FIN DE SIGLO: MANUAL DE URGENCIA*

La cultura ha vivido de hacer grandilocuentes aspavientos ante los presagios nimios. Que un rey veía volar en círculo dos vencejos, ahí tenías al sabio conjeturando y transcendiendo. Los números, esos mojones que hemos inventado, sin éxito, para comprender la economía, el tiempo y nuestras cuentas corrientes, nos apresan mentirosos con su magia, nos tientan a la predicción, nos seducen con mistéricas promesas de cambios.

0 si no, el guirigay aquel del primer milenio. Hemos aprendido, y esta vez con verdadero propósito de la enmienda, intentaremos trivializar flagelantes, prédicas y ensalmos. Esta vez, exceptuando algún profetilla anacrónico, las consejas serán razonables y vistosas, no habrá sacerdotes ni eruditos acoquinándonos las carnes, y las simples moralejas de centurias y milenios, serán ensalzadas, no por diabólicos monjes e iluminados, sino por agradables presentadores/as televisivos, amenos programas de audiencia vespertina, gacetilleros y articulistas osados y brillantes. Será un fin de siglo guapo, ya veréis.

Pero por muy de baratillo que anden los tiempos, no po-

* Publicado como columna semanal en «El diván», *Las Provincias,* Valencia, 7-2-87 a 29-10-87.

demos dejar pasar la oportunidad de hacer alguna pequeña teoría, un catálogo, la nostálgica caracterización estética y vivencial. Y ya sabemos que los días son los mismos se llamen de junio o enero, y que los años no nos son dulces o esquivos por su cifra, sino por azares fortuitos o por ese decurso bien previsible que nos hace cada vez más «interesantes» y más pre-muertos. Pero, no obstante, si todas las mañanas fuesen lunes, ¿cómo alegrarse del domingo?

Los números acabarán capturándonos en su trampa, y no está mal, porque quien más quien menos recordará, intentará fijar el pulso de los años, se identificará sin remisión como perteneciente al siglo que concluye, y esperanzado o temeroso, atisbará los nuevos días del siguiente milenio con el resquemor y la certeza de que algo nuevo y diferente ha comenzado, de que algo suyo queda ya sepultado en la historia.

Y por todo esto da lo mismo que los pretextos sean falsos si las reflexiones son jugosas, y siempre hay un ambiente, una moda, un aire diferente en unos años precisos.

Para ello, para curiosear, nace esta columna: rastrear, con el precario orden de lo alfabético, una serie de ideas-fetiche que nos acompañan como estandartes y clichés de estilo en las postrimerías del siglo. Un manual de urgencia, pues, porque el tiempo pasa volando, y será bueno que cualquier cambio nos pille prevenidos y escépticos.

ABUNDANCIA

La abundancia es la ínsula Barataria que Don Quijote promete a Sancho Panza. Es el sueño de Lope de Aguirre. Es el deseo trémulo del jugador de la loto.

Se fantasea con la abundancia desde la carencia, como un viento repleto y obeso. La abundancia es ese más todavía que parece otorgar sentido a todas las acéticas obligadas. Nos la prometieron los teóricos del freudomarxismo, Marcuse a la cabeza. Esta iba a ser la sociedad de la opulencia, y aún antes

de paladear la saciedhd empezamos a hacernos problemas de conciencia, porque, cristianos en el fondo, el exceso nos sonaba a pecado. La abundancia nos iba a convertir en seres laxos, pesadamente inoperantes. Había que tener cuidado con aquello de ser esclavos de nuestros deseos. La abundancia se tornó promesa peligrosa, porque sólo en la carencia existimos como deseo, como lucha, en la comezón sufriente de un defecto.

Pero claro, esta explicación nunca ha convencido a nadie, porque puede que los ricos se suiciden mucho y que a veces también lloren, pero mortecina y llorosa es igualmente la vida de los desharrapados.

Con tan contradictorios mensajes no nos cabía sino esperar ésa anunciada abundancia, y ya veríamos después cómo cada cual se las ventilaba con lo que en el trayecto perdía.

Afortunadamente, como el destino aprieta pero no ahoga, la abundancia llegó en este fin de siglo. No obstante, la fortuna dejó fuera de su manto a algunos millones de seres ¡poca cosa!—: gentes de mal vivir o pobres gentes, parados, algunos países oscuros y lejanos... horda paria elegida para resguardar el sentido, la historia, el deseo, la fruición de las verdades necesarias; mientras el resto se resigna solidariamente a cargar con el cumplimiento de la promesa. Esa abundancia de calorías, de mensajes, de video-clips, de sugerencias de estilo, de fascículos, de puntuales acumulaciones de objetos...

La abundancia es trabajosa, absorbente, feliz, levemente desasosegada, es cierto; subrepticiamente idiotizante, quizá; con un obeso vacío cerebral que nos retiene frente al televisor, excrescentes, mudos, abotargados.

BANALIDAD

Sociólogos, filósofos, periodistas y todos un poco nos hemos puesto de acuerdo en considerar banal este fin de siglo. Trivial, epidérmico, insustancial, anodino... y se dice esto acaso con un punto de desencanto, pero también de alivio.

El siglo, nuestras vidas igualmente, han estado cargados de *grandes palabras,* de presiones transcendentes; bien está que a la chochez, la centuria se nos torne locuela abuelita retozona. Porque, vamos a ver, exceptuando los felices años del charlestón, yugulados entre guerras, culpabilizados a la postre con la penuria, ¿qué respiro hemos tenido? Las vanguardias eran osadas, pero repletas de malditismo. El existencialismo, mucha cava, jazz, alcohol, negra indumentaria y gesto desmayado, nos saturó de angustia, de provisionalidad y estupor. Las dos guerras, la política de bloques, la nuclearización... nos llevaron primeramente a un esforzada conciencia histórica, y más tarde a la impotencia del rehén, al sordo murmullo de un terror cotidiano. Fuimos historia, quisimos ser revolución o reserva, y una amargura social nos congeló el rostro. Claro, los sesenta eran bonitos: el pop, las revueltas estudiantiles, los movimientos alternativos, las flores y los viajes alucinantes... pero no nos engañemos, tras ello latía una serísima impugnación de místicas y obligadas exigencias.

Se nos pasó el siglo con el ceño reconcentrado y sesudos los días. Y ahora, de pronto, ya no queda revolución, ni asignatura pendiente, ni teoría novedosa que estudiar, ni subversión erótica que llevarnos al lecho. Ahora, de repente, nos parece que lo importante no estaba en las Grandes Palabras con mayúsculas, sino en los pequeños atisbos, emociones, incoherencia que no dejamos fluir. Y en ese sentido, queremos ser banales para poder ser nosotros: espontáneos o estúpidos, contradictorios, algo amorales quizás, o ingenuamente felices.

La banalidad surge como parapeto para resguardar una privacidad tolerante, y ya sabemos que es con las penurias, con las catástrofes, con la tragedia, que surgen las profundas pasiones, y las verdades radicales; pero estamos algo cansados, y tal vez lo anodino se convierta en un oasis reparador.

El fin de siglo es la abuelita que se desmelena en un viaje delirante para la tercera edad.

CONSUMO (CAMP-COENTOR-CUTRERÍO)

Muchas palabras para un solo epígrafe. Pero de alguna manera todas hermanadas, y bastará tirar de una de ellas para que, como las cerezas. vayan saliendo las demás.

Que ésta es la era del consumo, nadie lo discute. Si aplicadamente no utilizamos todo nuestro ocio en consumir, engrasando con nuestros ratillos de asueto la megalítica maquinaria, seremos devorados por los productos. Éstos colapsarán el tráfico, se acumularán en iglesias y rellanos, florecerán como estallidos metálicos y cancerígenos en nuestros jardines. Hay que consumir para evitar ser devorados, para intentar ocultar durante un poco más le tiempo la onerosa verdad de esos videos, coches y artilugios que nos consumen y degluten sin cesar...

Pero el hiperconsumo no acaba ahí. Yo, que todavía no soy muy vieja, no consigo acordarme de si en el pasado se vivía, simplemente, a pelo. Seguramente nunca ocurrió tal cosa, no obstante, les haremos a nuestros bisabuelos ese regalo, esa concesión, para poder perfilar una de las más peculiares características de este fin de siglo: «No únicamente consumimos objetos, nos consumimos a nosotros mismos».

Y a tal fin diseñamos estilos, imágenes, rescatamos del desván los gestos del celuloide o los de nuestra época más dorada... ¡Ya está!, vaciados por un instante, nos elegiremos sofisticados, rudos o nostálgicos. Basta dirigirse a los diversos departamentos de sus grandes almacenes preferidos. Un perfume, un vestuario de firma, la línea precisa de decoración, y hasta unas preferencias literarias y musicales concretas...

Nos elegimos para consumirnos, porque sólo lo que es consumible existe en realidad; nos homologamos a lo objetual para obtener el etiquetado feliz. ¿Qué es alguien corriendo? Nada, un asqueroso montón de michelines, taquicardia, sudor y agujetas. Pero qué cambio si a esta bolita agónica la vemos enfundada en chandal y deportivas, los auriculares puestos, la *cassette* en la cintura, y la diadema olímpica cruzándole, en plan *cherokee,* la frente.

Uno puede elegir en la amplia galería de estilos: *punki,*

funki, siniestro, *rocker...* Casi todos más bien de lado «cutre» —ése que se dispone a entronizar el arte en lo deliberadamente feo o vulgar. Si a usted se le eriza la sensibilidad y requiere de espacios más delicados, no tema zambullirse en la «coentor», sea cursi con estilo, afíliese a lo «camp» la moda retro está absolutamente bien servida en todos los sectores.

Elíjase, elija, consuma, de lo camp a lo cutre hay una extensa gama por donde podrá encontrarse. Y no sienta la menor compasión por el ser mediocre y fláccido que queda arrinconado en su antiguo ropero, el cadáver amoratado y atónito del armario, aunque tenga su mismo rostro: Ya no es usted.

CHIP

Voz anglófona, término que se emplea para designar la pastilla que contiene el circuito integrado, actualmente con posibilidad de almacenar hasta 16 megabits (16 millones de bits —unidades de información).

La cibernética nos abisma en la microelectrónica. El infinito: apenas un puñado de placas de silicio del tamaño de un sello. Somos desmesurados e imperfectos, como elefantes en una tienda de porcelanas. Todo lo que nos domina es diminuto, desde la memoria de un ordenador hasta los virus del SIDA, Gulliver en Liliputt, aterrorizado y manazas, maquiavélico o feliz.

Antaño, el reino de lo mínimo e invisible, ostentaba un carácter menos conturbador. Estaban los lares, o dioses del hogar, los gnomos y las hadas; una podía intentar congraciarse con ellos mediante conjuros, magias y actos de desagravio, no se sabía nunca, porque eran seres caprichosos, pero a veces se tornaban benéficos... Después todo se estropeó bastante con Pasteur y el microscopio, en vez de duendes retozones nos encontramos bacterias, porquerías y toses... Ya lo dijo Borges, la mitología de nuestros días es triste. Ahora el micropoder nos tienta con circuitos, teclados y pantallas.

Si Dios no se hubiera muerto hace alguna centuria, sería ahora la Memoria Terminal del Universo. Para buscar hoy *El nombre de la rosa,* má; que monjes detectives y crímenes milenaristas necesitaríamos al menos una ingeniería técnica en telecomunicaciones. Rápido pasan las teorías, si ya McLuhan vio en los sesenta que habíamos dejado atrás la *galaxia* Guttemberg —el hombre tipográfico , para adentrarnos en lo icónico y audiovisual, actualmente el término acuñado sería el de «hombre digital».

El mundo es un teclado, el poder la posibilidad de apretar el botón exacto, la felicidad también. No le pedimos a la vida más que a nuestro televisor: poder cambiar de canal cuando la programación nos aburre. Poder salir a la calle con el selector de canal y disolver al jefe, los precios del supermercado, a los políticos, los atascos de la ciudad. La utopía es la existencia de todos los botones posibles porque nos han dicho que todas las bibliotecas, la información, las realidades caben en pequeños chips, y quizá nos lo vimos creyendo. *Y* por eso de nuevo el sabor agridulce, el inconfesable desencanto, la sonrisa aterradora del hombre digital, del cual nunca sabremos qué cree asesinar cuando teclea solitarios botones de su máquina de matar marcianitos.

DISEÑO

Palabra mágica donde las haya, su sola aparición en el contexto rutinario de los objetos los envuelve en una aureola dinámica, estética, irrenunciable.

En las épocas de penuria poco o nada importaba la presentación; suficiente poder hincarle el diente a algo magro y jugoso. Incluso, a veces, un tantico de mugre y desaliño era su seguro de realidad más contundente: los embutidos del pueblo, la cama de la abuela con un somier como ya no los hacen... Una se colocaba los vaqueros deslucidos y el jersey viejo de su padre, y feliz, con un estilo no se sabía si postmayo o

pretrapero, se refocilaba en los encenagados meandros de la subversión histórica.

Eran otros tiempos, al pobrismo de la postguerra sucedió el pijerío de los sesenta y el feísmo de la progresía con algún toque ecológico-artesanal... Pero, en general, había que sudarla si uno quería decorar o vestirse de una manera no estandarizada. La industria estaba al acecho, también la estética, estrangulada por la mala conciencia moral, y de ahí surgió el diseño.

Abrumados de cachivaches, que éstos sean al menos atractivos, que nada quede a pedestre criterio de la utilidad. Para inducir al consumo no basta con que la vida de los aparatos se reduzca al mínimo, es preciso que se desee renovarlos aún antes de que dejen de funcionar, y para ello, nos tienen que seducir, nos tienen que enamorar, hacernos fabular el juego, el lujo, la aventura que únicamente a ese precio podemos comprar. Saneamientos trasmutados en isleños simulacros, donde nos atusaremos las carnes con el frescor salvaje de los limones del Caribe. Neones flipantes para difuminar nuestra fatiga laboral derrengada sobre ondulados polypiel. Culebreantes taburetes. Alegre mobiliario de cocina para ti, mujer postmoderna, marco incomparable para una doble jornada no resuelta...

Los objetos son los reyes, se utilizan, se reconvierten, tienen diseño, mientras que tú no puedes sino comprarlos, amarlos, rodearte de ellos, ponértelos encima, suplicarles penosamente que todo sea tal como ellos dicen. Quizás aún eres de los que creen ingenuos que ellos te pertenecen. Míralos quietos, irónicos, impasibles; ellos te hacen un favor dejándote utilizar su espacio. Son los reyes, no lo olvides. Por eso sonríen cuando tú no estás.

EROTISMO

El sexo ha muerte. ¿No me digan que no conocían el suceso? El óbito ocurrió sin que apenas nos diéramos cuenta, tras un exceso dilapilador, por extenuación y demasía, y es que todo tiene un límite. La cosa había comenzado cuando a aquel médico vienés, Freud, le dio por descubrirlo no sólo bajo faldas y braguetillas, su lugar habitual, sino diseminado en nuestros sueños, *lapsus,* inconsciente..., y todos y cada uno de los actos y motivaciones sociales. El simbolismo se nos tomó lúbrico, verde y desvergonzado. Pasiones obscenas anidaban hasta en las inocentes mamadillas de los infantes. Y la situación fue a peor cuando Reich acabó por relacionar explotación capitalista y represión sexual. La revolución comenzaba en el cuerpo, lo que amén de ética y política, la hacía bastante agradable y retozona. Me lo decía mi abuelita: todo cansa, y han sido más de treinta años aplicados al logro de la pureza orgásmica bajo la mirada vigilante de psicólogos y sexólogos. El sexo, como significante universal, era la panacea y la explicación omnímoda, el faro que iluminaba las revueltas contraculturales, las comunas, las parejas abiertas y las separaciones amistosas.

La decadencia comenzó imperceptible, dejamos de hablar de «sexo», para hacerlo del erotismo, de la seducción. Las comunas se disolvieron; las parejas tras intercambios, divorcios y coqueteos, se estabilizaron y volvieron, aunque con individuos diferentes, a casarse. Y para colmo sidas y purgaciones pretenden anudarnos la libido a monogamias y prosaísmos.

El sexo ha muerto, viva el erotismo, duro o blando, según los gustos, pero en todo caso no como significado oculto de todos nuestros anhelos: la muerte, la violencia o el hastío, cumplen mejor esa función. Hemos perdido la contundencia de lo prohibido, la atracción subversiva, y el sueño de la asepsia esteriliza nuestras pasiones. El sexo se transmuta en erotismo fluido, gestual, sofisticado, mera superficie de fascinación publicitaria. Todo: la moda, los objetos, los estilos, debe seducirnos, jugar al erotismo *light* de la fascinación, para negar ese agujero negro vacío y aterrorizado que crece entre nuestros muslos.

Y es triste, porque la muerte del falo-sexo-padre, debía,

en cierto modo, habernos alegrado, liberado de esa práctica normalizada que sucedió a su negación represiva. Deberíamos, a punta de piel, maquillaje y caricia, habernos puesto a reír como locos en el ejercicio de una seducción amable. Pero los tiempos, se vuelven hacia atrás precavidos, y el séptimo velo de nuestra danza descubre el sabor tenso del miedo, el vacío y la profilaxis.

FELICIDAD

Es un tópico, cuando las grandes esperanzas colectivas desaparecen retorna la preocupación por lo privado. La ética ha florecido en los períodos de decadencia, y siempre con un rostro bifronte: o bien mesurada búsqueda del equilibrio interior o bien desmelenada zambullida en el placer. ¡Bienhalladas sean ambas en su retorno a lo personal! Lo que comienza a ser crispante son esas continuas, orondas y autocomplacientes conminaciones a la felicidad con que se nos atosiga desde sectores *yupitos* y otras hierbas adheridas a los carros del poder. Vayamos por partes:

a) No todo el mundo puede dedicarse a la compulsiva búsqueda de la felicidad: el personal más bien medianillo y *arrastrao* lo sigue teniendo bastante crudo, por no hablar de ese cuarto mundo paria y marginal con que, planes urbanísticos aparte, decoramos nuestras calles.

b) El asuntillo estoico y hedonista tenía su *qualité* ¡quién lo duda! , pero ser sabios es logro de pocos, y en nuestros tiempos la lucidez trae casi siempre la cara amarga, mientras que el destello de la bienaventuranza nos recuerda irremediablemente a la bobería.

Ser feliz fue en tiempos el ajuste con la naturaleza, la ordenación sosegada de los placeres, la realización personal, el dominio de sí. Pero aún entonces, el bueno era el bello, el fuerte, el triunfador, el dichoso. Esclavo y malcarado, pocas o ninguna posibilidad auguraban. La felicidad ha olido siempre

a conchabamiento o reparto de prebendas —como si los dioses fueran sobornable tribunal de cualquier cosa. Y no es que esté mal que el humano, en vez de desbaratar y maltraer, meta la nariz en su caletre; pero hay que hacerlo con la mayor distinción y sospecha posible, no vayan a ser esto de la felicidad el «tampax» del raciocinio y la escayola del ingenio.

Hay quien se esfuerza en ser feliz para justificar con su presente oscuras deserciones. Otros ostentan su felicidad con mala leche, para que otros se sientan pobres diablos.

La felicidad es la razón última, pero también el desencanto. Porque la felicidad no tiene historia. Y si no se lo creen, hagan un experimento conmigo. Cierren los ojos, oigan el final de todos los cuentos: «El príncipe y la princesa se casaron y fueron muy felices *y* comieron perdices...». Traten de imaginar ese lapso de tiempo, concluido el relato, en que no ocurre nada, sólo felicidad. El príncipe y la princesa mirándose a los ojos, estallando de felicidad, abotargados de tediosa felicidad, masticando con desgana la enésima perdiz. ¡Desastroso! Por eso todas las historias que acaban bien, concluyen en el final feliz. Después: la nada.

Miren, por la confianza que tenemos voy a confiarles un secreto: la felicidad es una trampa. No se amarguen por ser felices, o séanlo a escondidas, o si esto no es posible, miren con desprecio a la pazguatería bienaventurada, con todo el desprecio y altivez de su sabia desdicha.

GOMA UNO Y 2)

El fin de siglo se nos viene elástico y crepitante, como un mismo rostro del terror difuso o palmario, una gomina atroz con que atusarnos las canas del milenio.

En primer lugar la goma (uno), el humilde preservativo, tan denostado por otros métodos anticonceptivos más sofisticados, marcado desde su nacimiento no tanto como medio de evitar el embarazo cuanto de evitar diversos contagios. De re-

pente, el final del siglo se nos aparece aprisionado en esta funda transparente de látex, atónito y temeroso porque se ha levantado una *vírica maldición* que nos atenaza las caricias, es la tristeza por tanto camino andado que la angustia y la desconfianza van a echar por tierra, ¿cómo vinieron los rutilantes padres de la revolución sexual a morir en tan amedrentados cauchos? Cubramos nuestras carnes de cenizas, disciplinemos los encuentros fugaces, moremos en la fidelidad y la rutina, a Cupido le han confiscado sus flechas porque no las esterilizaba después de traspasar a cada nuevo enamorado.

Y, sin embargo, más vale cubiertos de cenizas que salpicados de sangre, que tal es la perspectiva que la otra goma, la goma-2, ofrece. La bomba, el atentado, la combustión nuclear última y amenazante... todos son síntomas de la misma trama. El ser humano quiso ser sujeto histórico, amoroso, dichoso... Ahora, entre hedor a pólvora impronunciable, descubre que únicamente es «rehén», pieza de pactos, carne masacrable, peón que se juega sin contar en absoluto su opinión. Y no comprende nada, porque en el *terror* no hay nada razonable, nada que justificar, sólo lo mortífero erigiéndose en ley, sólo los cuerpos cercenados, esa indefinible inquietud de la impotencia, porque mañana cualquiera de nosotros puede ser el elegido, y no importa qué leyenda se coloque en la lápida.

Decididamente algo habrá que hacer para que el siglo, como la vida, no acabe mal. Por ejemplo: entre la goma uno y 2, elegir la de borrar. O la gomina con la que desde Valentino a los postmodernos se juega a la estética y la seducción. O las gominolas de fresa. O la goma de saltar, con la que jugaba de niña cuando ignoraba que existieran la uno y la dos.

HIPERREAL

Lo inventaron los surrealistas. Ya desde sus comienzos a este siglo le fue muy difícil encontrar la línea exacta de lo real. O se quedaba por debajo, buceando las penumbras del in-

consciente, la escritura automática, las visiones del sueño...; o superaba el aproximativo tapiz de lo cotidiano. Por la algoritmia de las palabras y la creación, fabricar objetos más perfectos y sugerencias que la realidad fue un logro de la estética de las vanguardias.

Se conoce que habíamos cogido la costumbre. Tras el arte, la máquina. La era científico-técnica quiso demostrar de igual forma que también ella podía superar lo real. El mundo quedaba así reducido a la chapuza de un demiurgo apresurado.

Cuenta Umberto Eco en *Apostillas al nombre de la rosa* su asombro al descubrir cómo la mayor parte de museos del oeste americano presentan multitud de copias de los objetos artísticos y arqueológicos del viejo continente; pero no minuciosas reproducciones ¡pobres antiguallas deterioradas! , sino reconstrucciones mejoradas. Así, se puede observar: la *Venus de Milo* con los dos brazos, *La última cena* de Leonardo en tres dimensiones y con brillantes colores... La copia supera el original y en última instancia no importa si ese original no existe, si no ha existido jamás.

Reproducimos reproducciones. Los mitos y sucesos cinematográficos se entremezclan en un continuo con los documentos históricos filmados, imposible distinguir el hecho de su versión novelada.

Sólo los nostálgicos y los economistas —y los pobres , y los políticos (de estos últimos ya no sabría asegurarlo yo), creen en la realidad. Todos los demás sobrevivimos en su exceso. Vattimo, metafísico de moda, reniega «débilmente» de ella, y Baudrillard (apunten ustedes los nombres en su agenda fin de siglo) dio en el clavo cuando, refiriéndose a América y al hiperrealismo, afirmaba «Disneylandia existe para que creamos que el resto del mundo es real».

INFORMACIÓN

> Se conjetura que no queda lejos la fecha en que la historia no podrá ser escrita por exceso de datos.
>
> BORGES

La información como exceso, abultamiento plenipotenciario, asfixia y bloqueo. La acumulación de la información haciendo estallar los vientres repletos de las memorias terminales; generando a su vez códigos, fichas de estrategias y metodologías para encontrar un determinado dato, y así en un *crescendo* hasta el infinito.

En el otro extremo de la privacidad absoluta del saber (su clausura en las bibliotecas de los monasterios), se halla su ocultamiento a fuerza de su manifestación total. Que todo se vea, que todo se sepa, que todo puede ser constatado... es lo que se ha dado en llamar la «obscenidad» de la producción. Irónica ley entrópica que, al multiplicar los mensajes los torna ineficaces, perdidos en el «ruido» de la comunicación. La saturación es el nombre de nuestro tiempo; el colapso, la misma fatalidad que nos espera en nuestro destino público y privado. Porque, parafraseando de nuevo a Borges, esta época pasará a la historia, si es que ella es todavía posible, como aquella en que los hombres pensaban que entre el momento de acostarse y el de levantarse ocurrían infinidad de cosas que era imperdonable ignorar.

La mentira de la información consiste en introducirnos en esta carrera delirante. Se dice que a usted se le informa para que elija, a continuación usted comprende que debe informarse para que no le engañen. Debe informarse para «estar en el ajo», para que otros no se le adelanten, para hacer la pequeña o la gran política de las tristes mafias de la cotidianeidad.

El saber se convierte en acumulación de datos, y nosotros en hormiguitas trabajadoras para una glotona y descomunal abeja reina. Antaño, lo que nadie debía ignorar, te lo decía Dios, o estaba en el fondo de tu corazón, y así hay que reconocer que todo resultaba más sosegado. A los sesenta años

comprendías que lo único que uno no debía haber olvidado eran las cuatro cosas que cualquier humano ha sabido con la edad. Era un digno ? lúcido pago a la fatiga de los años. Ver envejecer los ordenadores cada dos años y ser arrinconados por la nueva genera;ión, no nos alegra ni por la ironía de su condena acelerada. Las máquinas saben lo que nuestra torpe agenda confunde. Se instalan en el interior de la pantalla que a nosotros nos ata a] frente. A la vez que encanecemos, ellas se renuevan sin cesar. Nada puede detenerse, todo debe quedar registrado. Porque otros, los que saben, los que no han perdido, ni por la jaqueca ni por la acidez, un minuto de información nos sonríen despectivamente. Mientras descubrimos con terror que empezamos a olvidar, que ni siquiera conseguimos recordar por quz el olvido era tan peligroso...

JOVEN

No está tan claro. El mito de la juventud dorada comienza a caer. Posiblemente ellos ni siquiera han reparado, ¡son demasiado jóvenes!

No hace mucho —iba yo a participar en una mesa redonda en París— una amiga, afincada en esa ciudad desde hace años, me sugirió: «vístete de forma que aparentes más edad, lo juvenil no está de moda, eso quedó con mayo del 68...». De ese estupor nace un poco la reflexión de este artículo.

Estamos acostumbrados a que el estilo joven sea un imperativo categórico de la época. Pero acaso, matizando, podemos descubrir alguna que otra incongruencia.

La verdadera hegemonía de la juventud tiene lugar, efectivamente, en los sesenta. Ser maldito, rebelde, revolucionario, contracultural, *rockero o* místico, otorga entonces una aureola incontrovertible; y ello porque la sociedad, los gobiernos, están llenos de señores un poco obesos, de traje gris, que desconfían. Los conceptos carismáticos surgen precisamente en la resistencia.

De pronto, en la distancia que media entre los sesenta y los ochenta, el panorama ha variado. Después de a la mujer, al niño, y a alguna que otra lacra a eliminar, se le ha dedicado un año a la juventud; los grandes almacenes dicen que su edad es hermosa, las instituciones organizan «movidas» y por doquier se habla de su protagonismo. Un criterio de prudencia nos obliga a desconfiar de la importancia de aquello que necesita nombrarse para tenerla. Porque da la impresión de que el marchamo «joven» no es sino la marca de estilo para cualquier otra edad. Para los septuagenarios, a los que así se convence de que consuman a diestro y siniestro viajes y fiestas fuera de temporada. Para los que se adentran en la cincuentena deportiva y estética. Para la llamada generación del poder, que fue joven cuando le tocaba y ahora que tiene poder no quiere dejar de serlo... La juventud es el esfuerzo que usted hace por consumir un diseño desenfadado y lúdico, esfuerzo que, ciertamente, nos pone a todos más guapos, pero que hay que dosificar sabiamente, porque, los años son los años, y a ver si se va usted a dejar la salud en el intento.

Mientras tanto, los cronológicamente jóvenes adquieren sesudos y responsables gestos, se preparan con denuedo para alcanzar un hipotético estadio de futuro ejecutivo o no dicen nada aplastados en el asfalto y la marginidad. Estos jóvenes de los ochenta son terriblemente viejos, tan viejos como el pre *yuppy* que llevan dentro o la calle sin salida. ¡En fin!, habrá que esperar un poco, unos cuantos años, a que maduren, a que vengan, algo más viejos, a esta otra orilla donde la «juventud» es un merecido estilo a consumir.

KITSCH

Lo *kitsch* es la tentación del papel con flores y el lazo de regalo para envolver una centuria. Es la lágrima conmovida, la orquestación grandilocuente con melodía de violines y percusión final.

Ya lo escribía Hermann Broch en el año 33, *kitsch* es la estética de la vulgaricad y la cursilería, la voluntad de belleza acharolada, la apoteosis de la imitación con angelotes amurallados, el tono pastel de los finales felices.

España fue *kitscJ* hasta que el progreso y el cambio nos privó o nos salvó de ello. Ama Rosa, el caudillo visionario, la historia gloriosa e imperial, contado para los alumnos de primaria, en las enciclofedias Alvarez, la verticalidad de las tablas gimnástico-sindicales de las fiestas del trabajo, la cristiandad barroca y oro bajo palio, los Reyes Católicos, Colón y la conquista de América.

Kitsch había sido también el tardorromanticismo decimonónico, *Las Walkirias* de Wagner, las arpas de Tchaikowski, los desfiles hitlerianos y el monumentalismo neotodo.

También existe el *kitsch* de los pobres; la reproducción en plástico de la torre Eiffel, el óleo que imita al óleo, la falsa porcelana y el *Un, dos tres.*

Kitsch es toda imitación con intención artística y de felicidad. Supone ello, el creer en la grandiosidad y la maravilla, tener el inconsciente encuadernado con historias principescas de canto dorado. El *kitsch* es decadencia, edad de bronce lo suficientemente cercana a los olímpicos orígenes para fabularlos y repintar la madera con purpurina. Etapa, pues, de simulación, sufriente en la oscura conciencia de su límite. Sin embargo, la actual floración del concepto corresponde hoy a una motivación diferente. En las postrimerías del milenio se ama lo *kitsch* no por lo que éste tenía de añoranza del arte verdadero, sino por lo que ostentaba de imitación.

LIGHT

Suave, ligero, rebajado, aparente. La realidad mata. Su densidad amazacotada, substancial, encubre las entrañas en descomposición, la maldición agusanada de lo extinguible.

Mejor apuntarse a lo artificial. Nadie desea ya que las co-

sas sean; basta con que se comporten «como si». Porque en la apariencia se esconde la posibilidad de un consumo infinito, del reconocimiento preciso para la supervivencia.

Intentar ser, acumular todo aquello que anhelamos, requeriría de varias vidas, de muchas mentiras y traiciones; abotargados en la plenitud, moriríamos en la paralización de lo obeso. Y queremos ser aparenciales, ligeros, múltiples, artificiosos diseños de maquillajes diversos. Queremos seducir y soñar, resguardar el gesto y un batir de alas perversamente angélico. La eternidad de lo fugaz es el único Olimpo que podemos habitar con la prisa que nos fluidifica y dispersa. La vida sólo se plasma en la ráfaga, porque lo quieto nos «atumba». Es la celeridad de esas imágenes sucesivas que lo fulminante deja tras de sí, apenas la estela fugitiva de un espejismo...

Mejor así, nunca fuimos gran cosa, todas las esencias y fundamentos que quisimos encontrar por debajo de las superficies se nos disolvieron en arenilla y bruma.

Hologramático es el mundo que merecemos, aprender a desearlo es el mejor remedio frente a tantos paraísos perdidos, y, por otro lado, correr tras la fugacidad nos ocupa el tiempo. Nos hemos convertido en una apresurada colonia de hologramas, cualquier objeto absolutamente real nos delataría vergonzosa y ridículamente, como inesperadas olivitas rellenas con la encarnadura transparente.

Por ello los alimentos, los vicios, los venenos han de ser *light.* Toda rotundidad nos quebraría. A eso se le puede llamar vida sana: usted fuma bajos en nicotina, bebe leche desnatada, toma Coca-Cola sin cafeína... Pero no se engañe: usted es un holograma; por eso sólo puede consumir objetos ficticios. En algún momento indeterminado empezó, sin darse cuenta, a perder densidad. Un medio aséptico y precavido lo fue tornando imperceptible individuo burbuja. Sus relaciones se volvieron laxas, amables, sugerentes, y los días adquirieron esa veladura suavemente empañada de los filmes neorrománticos.

Usted, querido lector, es *light.* Su vida ha comenzado a ser ligera y agradable; no lo lamente. El mundo de las pompas de jabón es hermoso..., y cuando el conserje del museo desconecte la máquina que mantiene la ficción de los hologramas, usted no va a sentir el menor dolor, se lo aseguro.

LLENO

Dos alternativas diferentes para metaforizar el fin de siglo. Baudrillard nos habla de to lleno, «lo obeso», según sus palabras, lo atiborraco, lo excrescente, Lipovetsky en cambio, describe la nuestra como una «era del vacío».

Desde que el mundo ha dejado de confiar en la historia como madre, madrastra, maestra o concubina, han empezado a proliferar las metáforas espaciales para definir esta perplejidad nuestra de las postrimerías. Todo ocurre simultáneamente en un panel que redistribuye sus millares de puntos luminosos para mostrarnos ora las listas electorales, un proyecto arquitectónico, nuestra última declaración de Hacienda, ora la toma del congreso er algún remoto país.

La vida humana ha disparado cualquier pequeña espoleta y se ha encontrado proliferante sin posible marcha atrás. Y tenemos la enfermedad que nos merecemos. Una sociedad acostumbrada a producir constantemente, a hacer copias delirantemente de sus objetos, a multiplicar sin tino sus redes de interconexión, es una sociedad cancerígena. Por eso el exceso nos amenaza desde fuera de nuestros cuerpos, intenta penetrar la desprotegida película de nuestra piel, y a veces lo consigue, y organiza entre nuestras vísceras ese plan inflacionario de superproducción; entonces estamos perdidos, lo lleno nos despoja de nosotros mismos, empezamos también a proliferar, y una lógica maquiavélica y demente ordena a nuestras células que hagan copias de sí mismas sin cesar. Es la maldición intumescente de lo lleno, del atolladero infartado. Hemos crecido no como Gulliver, no como Alicia, sino completando el tejido social como un monstruoso Frankenstein que nadie deseó. El monstruo, el muerto-vivo, decía: soy malo porque soy desgraciado. Y nosotros, huyendo doblemente de la perversión y del infortunio, buscamos un resquicio entre esa gélida cristalografía que no para de crecer, buscamos el remanso, la oquedad, un suave espacio libre donde ubicarnos, ese espacio que descubrimos finalmente en nuestro interior.

MODERNIDAD

La Modernidad es un engaño. ¿Qué época no ha sido moderna mientras transcurría? Los romanos, con sus huestes imperiales, protagonizaban el presente, su presente, su modernidad.

Todos somos, mientras vivimos, modernos, contemporáneos, como esos carteles de ciertos restaurantes, «hoy, paella», que cada jornada renuevan su actualidad. Y sin embargo, en las antípodas de este razonamiento, quizás el que seamos coetáneos no quita para que cada cual ande prendido y reiterando pasadas idiosincrasias. Conozco a fallidos maquiavelos, estoicos catapultados a la cibernética, caballeros andantes sin castillos que llevarse al pendón, decimonónicos pálidos y ampulosos... Porque modernos en un sentido palmario lo somos todos, pero «en fijándose» cada prójimo vive su propia edad.

En cualquier caso y también, el problema consiste en que los denominadores oficiales de épocas no se ponen de acuerdo, y que, una vez bautizada la, en ese momento, actual, se han de inventar para las posteriores títulos ingeniosos que atestigüen su carácter ultimísimo.

La Modernidad fue una cosa importante. La revolución científica la inundó de pertrechos ópticos, algoritmos consistentes y leyes gravitatorias; por otro lado, se dejó de quemar a los científicos más pizpiretos, que era una cosa bárbara y medieval. La historia encendió sus luminarias, y era bonito tener una razón que lo sabía casi todo, que imponía moderación y nos hacía ciudadanos de paz. Se construyeron utopías, se creyó en el progreso.

Todo resultaba ordenado y razonable del macro al microcosmos, como los juegos de muñecas rusas (objetos fractales los llaman ahora). Y con ese mundo, nimbado de purpúreo optimismo sideral, ¿cómo no atreverse a soñar los más grandes relatos omnicomprensivos? Se pensó poder descubrir y modificar el curso de la historia, desbrozar las líneas de la evolución biológica, navegar las riscosas simas del inconsciente, derogar o ensalzar las nefandas prerrogativas de la moral. Se pensó que todo esto era posible, porque el hombre había sido señalado por el rayo de los dioses, y el universo no era si-

no una manejable bola de cristal con falsos torbellinos de nieve a nuestro capricho. Pero los dedos de las fábulas imaginarias son frágiles, y cuando la quimera de la Modernidad se estrelló, haciéndose añicos a nuestros pies, no tuvimos siquiera, como en *Ciudadano Kane,* una palabra mágica —«Rosebud»— que llevarnos a los labios. Fue la sorpresa, la decepción, quizá también el alivio, lo que nos hizo salir a a la calle casi desnudos, a toda prisa, envueltos en tules y lentejuelas hasta que la noche, la ciudad *y* la risa, disolvieron el último rastro de maquillaje.

NARCISISMO

Narciso se miró al espejo. Constató con fastidio las dos últimas canas que se habían sumado a las que proliferaban en sus sienes. Sacó la lengua y la encontró abultada, blanquecina con la estropajosa sensación de haber incorporado ya sus desaguisados prealcohólicos. La piel de las mejillas empezaba a cuartearse hacia la línea violácea que señalaba sus ojeras. Narciso se lavó la cara, se afeitó y volvió a recuperar parte de su autoestima cuando sintió el frescor del *aftershave* penetrando por los poros de su piel todavía no muy ajada, cuando contempló el destello del fijador sobre sus cabellos aún mayoritariamente negrísimos.

Al bajar a la calle, Narciso comprendió que la ciudad estaba ahí extendida para que él la pisara firme y decidido. Era agradable sentir el aire acondicionado de su vehículo, que tan bien disfrazaba la utilidad familiar con un diseño pseudodeportivo. Alguien había dicho que el fracaso era seguir tomando el autobús a los cincuenta años. El aserto resultaba parcial, pero una íntima euforia le hizo apretar a fondo el acelerador.

La chica jugueteaba con la copa, demasiado lenguaraz y escéptica, escandalosamente joven e inexpugnable. La sonrisa de Narciso, estudiada, seductora, se engastaba entre las comisuras de sus labios con la obstinación de un anuncio-dentífri-

co. Su amplia gama de temas conversacionales se quebró cuando ella inició, por tercera vez, la frase con aquello de: «los de vuestra generación...».

Narciso había recompuesto su imagen a lo largo del día con algún halagüeño reconocimiento profesional. El tenis vespertino le confirmó turgencias deseadas sobre pasados michelines. El sudor agrupaba en varoniles festoncillos el vello del pecho.

Narciso encendió la tele mientras se derrumbaba en el sofá y engullía los restos de un precocinado. El locutor presentaba un *magazine* de actualidad postmoderna: «la nuestra es una sociedad hedonista, autista, fatal, donde individuos satisfechos se trasladan como átomos veloces en una gelatina narcisista...».

Narciso cerró los ojos, sintió de repente todo el cansancio de la jornada, ese pequeño dolorcillo intercostal que le venía molestando, la soledad de la cama vacía que lo esperaba, y no quiso hacer el esfuerzo de pensar si era él a quien se refería el estúpido locutor. Arrojó la lata de cerveza contra la pantalla, y encendió un cigarrillo.

N/NOSTALGIA

No creo pecar de apresuramiento u olvido al afirmar que no parece haber en la movida cultural de última hora conceptos de la alta cotización cultural que comiencen con «Ñ». «Ñáñigo» (dícese del negro cubano afiliado a una sociedad secreta) podría venir a cuento, tan sólo por los pelos, en esta Valencia nuestra tan mareada entre vientos de mestizaje y sempiternos demonios familiares. «Ñoñería», ¡qué quieren que les diga!, no la encuentro más abundante en la cosecha milenarista; lo escribía Juan de Mairena: «La tontería del hombre es inagotable», y por eso a cada época le toca su poquito de bobería y obcecación.

Démosle, pues, otro crédito a la «N», que si algo florece pertinaz en todas las postrimerías es, precisamente, la nostalgia.

Hubo un tiempo en que el tiempo no existía. Hubo un tiempo, después, en que el tiempo no transcurría. Hubo un tiempo, más tarde, en que todo pasó demasiado rápido. Hay un tiempo en el que nada pasa y todo se nos va en recordar. Así es la vida, y los siglos.

Nostalgia se llaman las secciones de los grandes almacenes, donde se vende lo que ya no está de moda, o lo que está de moda precisamente por no estarlo. Nostalgia la música de los cincuenta y de los sesenta, los movimientos estudiantiles y los mayos que nunca fueron, los zapatos de charol y el pelo engominado, la generación *beat* y el plan Badajoz. El Hollywood dorado es la madalena proustiana para todos los sueños entrevistos desde oscuras filas de los cines de barrio. Y no está mal, quizá, ponerse tiernos y melancólicos —se tiene el derecho, cuando se tiene la edad—. Lo que comienza a resultar pelín estomagante es tanta nueva hornada repitiendo clichés manidos, que la cultura se convierta en reiteración por falta de inventiva, la justificación biográfica vendida como literatura, entronizada como lugar ético e histórico privilegiado. *Caput,* ¡se acabó!, el siglo nos entierra con todas las fotografías amarillentas, y además: muchas veces ni siquiera fue bonito, mientras ocurría, aquello que, seamos sinceros, tal vez nunca nos pasó.

Ocio

Esta iba a ser la «civilización del ocio», desvestidos de penurias, frívolos y creativos, nos adentraríamos en la gozosa realización personal. Iba a ser... Para ello habría que acabar con las secuelas de la Revolución Industrial, la silicosis o el pluriempleo. El trabajo era la maldición de expulsados del paraíso, la predeterminación calvinista transformada en los pingües beneficios del liberalismo económico, finalmente la superación marxista de la alienación del capital. Nos engañaron como a japoneses, con la tarjeta de fichar entre los dientes y una punzante sensación de desamparo a final de mes. Los se-

senta nos mostraron que el éxito era «socarrar» las flaccideces en la colmenita veraniega, arrinconar el seiscientos y recorrer un país europeo en autocar turístico. Los hijos de las flores y el desarrollismo hacían mohines de disgusto frente a este laboral vicio pequeño-burgués. Era el momento de reivindicar el *otium,* que ya los patricios romanos definieron como el fin de la vida, en contraste con la ocupación necesaria en los asuntillos domésticos, bélicos o políticos, eso que hacía uno cuando no descansaba: el *nec-otium,* el negocio, el no-ocio.

Nos aplicamos con denuedo a trabajar el ocio: *footing, aerobic,* cursos de relajación, universidades de verano, fascículos de *bricolage,* el ordenador personal, el bingo, la lotería, los seriales matinales. Un universo de máquinas tragaperras y cuidados estéticos de mantenimiento nos inundó. Pero la realidad es cruda e inapelable, no más de tres estamentos donde fenecer: currantes, *yuppies* o parados. Los dos primeros carecen de calidad de tiempo para el ocio, aunque, eso sí, según la cuenta corriente compran ocio de diversa calidad. A los terceros les sobra el tiempo, pero la angustia y la miseria animan poco a la creatividad.

No parece imposible —no hay lógicamente ninguna contradicción en pensarlo como posible— aquello que Marcuse y otros propugnaban: el reparto del trabajo «socialmente necesario», la liberación del tiempo propiciada por la civilización científico-técnica-cibernética, el incremento de la calidad de vida... No parece imposible, pero tampoco probable. Las utopías envejecen, no se puede perder el tiempo, ese que nos fuerza el corazón a toda máquina, aunque llevemos unas canicas en el bolsillo, aunque muramos reventados contra un reloj.

POSTMODERNIDAD

Seguramente el cansancio. El siglo comenzó con las vanguardias, parece feo iniciar centuria sin poner la casa patas arriba, inventariar revueltas y novedades. En el límite, el ruido, lo

irracional, los textos ' las obras apostando por las sombras o lo cotidiano. Más tarce, la dura reconstrucción de las postguerras, los discursos totalitarios, la angustia existencial y los intelectuales comprometidos. Sólo la moda francesa, chauvinismo y *marketing,* inició la carga de la renovación; *nouveau roman, nouveau cinema, nouveaux philosophes...* Lo nuevo envejece con rapidez, después; algunos novísimos y bastante repetición. Las denominaciones se desgastan, pero en el fondo se sabe: estamos al final. Por eso se inaugura la era de lo «post»; postsocialismo, sociedad postindustrial, postmoderna y postodo.

La postmodernidad aparece como jerga sociológica y de crítica literario-artística en los EE.UU. de los setenta, prontamente se asume desde la estética y el urbanismo, Lyotard retoma el concepto y le da coherencia de cliché cultural. Lo postmoderno es la criada de los grandes relatos, de la racionalidad, de la historia, el fin de las vanguardias... nace el tiempo del *bricolage,* del pastiche, del pensamiento «débil» y las componendas pragmático-liberales.

El psicoanálisis había roto en mil pedazos la unidad de la conciencia.

El estalinismo y el agotamiento de los Pcs europeos evidenciaban una baja de la potencia explicativa y del vigor revolucionario del marxismo como última teoría global. La falta de esperanzas en la revolución precipita la historia en el estatismo, oscureciendo la noción de progreso. La cultura de los *mass media* rebaja las atribuciones de la *Kultur* a un recetario televisivo al loro de algún suplemento dominical. El arte renuncia a la innovación, refunde y entremezcla estilos. La literatura y el cine vuelven a los límites artesanales de los géneros.

Sin embargo esta reiteración es, como dice Eco, distanciada, irónica. Hacemos como si, repetimos fórmulas, manejamos con soltura los tópicos culturales; es un ejercicio de brillante y suelto artificio. Pero en el conjunto de cada nueva obra siempre hay un guiño, un elemento inadecuado, una autorreferencia o metalenguaje que le resta primariedad. Porque todo se ha dicho, y el post lo sabe, y es esa sonrisa descreída su única defensa, frente a los que no se han enterado y siguen aburriéndonos con sus insufribles melopeas generacionales, con las batallas vital e intelectualmente perdidas; su defensa también

para que la copia mediocre no estrangule su digno, su banal, su justificadísimo cansancio del milenio.

QUERER

«Quiero y no quiero querer / a quien no queriendo quiero, / he querido sin querer / y estoy sin querer queriendo / si porque te quiero, quieres que te quiera más / te quiero más que me quieres / ¿qué más quieres? ¿quieres más?»

Pues no.

El amor siempre ha tenido algo de grandilocuente. Las pasiones tormentosas, el destino esquivo, un halo trágico o una renuncia sublime. En el fondo de nuestro inconsciente el folletín prolifera soberano. Henry Miller descubriendo a la perversa Anaïs, Juan Ramón languideciendo junto a su Zenobia, o Neruda engañando a Marisol con Marisombra. También Fernán Gómez, seco y joven como una panoja, opositando sin remedio para pagar el pisito de protección oficial, y Alaska, funcionaria asesina y devoradora fatal.

El amor es el recurso último de los ojos arrobados y bobalicones a lo Corín Tellado, por el que se superan los sinsabores de la vida, como muy bien *Pronto* nos enseña, por él lloran los ricos mientras los pobres madrugan ante el televisor. En vano denunciar trampas posesivas, manipulaciones ideológicas, estafas y engañifas. El freudo-marxismo fracasó en su combate. Porque Gingers y Freds eran hermosos, aunque se odiaran, deslizándose en el vals interminable del celuloide. Y a lo mejor Rita se mereció la sonora bofetada, que una no puede meterse a opinar en asuntos privados. Hay amores trágicos que son un *Duelo al sol,* y reales hembras poniéndoles las peras al cuarto a tantos canallitas engominados...

Sólo cambian los tópicos, el vestuario, la ambientación. Y no valdrá de nada decirlo, pero el amor es un ídolo salvaje y mendaz. Que no hay un amor, sino infinitos amores, y empeñarse en la replección de un único formulario universal es con-

denarse a la frustración y al tedio. Y lo mismo si se tratan de seguir los estereotipos bellísimos y cachas, al usuario particular, mayormente, siempre le falta tirada de pierna, perímetro de pecho, o le sobra barriga o nariz. El amor se ha aliñado con mayúsculas y absolutos, por eso nos sienta a la mesa para dejarnos en ayunas, eternamente esperando la guinda del pastel...

Sin embargo, refito, no tiene remedio. En este final de siglo, creo, se ha puesto de nuevo de moda el amor (hay puritanos y sospechosos irtereses por medio). Aunque quizá, más sabios y escépticos liemos comprendido «que toda la vida es cine» y nos baila la sonrisa juguetona, mientras nuestro compañero de butaca aproxima tímido su rodilla, y en la pantalla, sobre el beso apasionado, aparece la palabra: Fin.

¡Que a usted lo quieran bien!

RAZÓN

La razón, diosa fondona y clarividente, es un cruce entre aquella Minerva, que tantos quebraderos de cabeza diera a su papá, y la de la Libertad, versión republicana, tetilla al aire a lo Agustina de Aragón. La diosa Razón nunca aceptó que le vendaran los ojos, como a la Justicia, con triquiñuelas de imparcialidad; siempre quiso estar bien al tanto, no le colarán gato por liebre, ni le achacarán los oscuros acrósticos de una esfinge sin secreto. El Olimpo, la Revolución francesa, o el himno de Riego mismamente, la hacían brillar en su esplendor de matrona ponderada y juiciosa. Pero los siglos no perdonan. De repente comenzó a notar los achaques. Encorvada y vacilante, cualquier pelagatos se atrevió a ambicionar su plaza. La Razón, que seguramente había cometido algunos desmanes en su juventud, dejó que comenzaran a apellidarla para salvaguardar su reputación. Nacieron así las hijastras traicioneras: razón dialéctica, razón analítica, razón instrumental... La primera trató de unir los linajes: razón y revolución, la segunda razón y academicismo, la tercera razón y sos-

pecha. Ya se iba viendo que los matrimonios, bien o mal avenidos, no recuperarían pasados esplendores; aún cuando, desde el tercer consorcio se denunciaran falacias, tales como que no es lo mismo «la razón de Estado, que el estado de la razón», o que «lo racional no es lo razonable». ¡La decadencia es la decadencia!, y después, digámoslo en plan de copla: ¡Llegó la ciencia! Uso técnico, cibernético, digital, que ha venido a ser, como si a la vieja reinona ancianísima, un joven admirador le montara un piso robotizado y superautomático.

¿Estaremos, acaso, en una época, también, postracional? Hay aquí, paréceme a mí, un delirante abuso de lo «post», que puede resultarnos peligroso. Entre los ingenuos oropeles de la razón absoluta, y los guturales gruñidos de la oligofrenia profunda, debería existir un sano término medio: el de los usos lógicos rudimentarios, las saludables desconfianzas críticas, el de la cultura frecuentada, y la terca firmeza de la lúcida dignidad. Cuando ser culto, sabio e inteligente es una buena manera de dejar de ser bárbaro, porque no hay nada más cutre que la estupidez —y las modas que a su yantar acuden—. Y es signo de buena crianza, en estos apocalípticos tiempos en que las formas se pierden, respetar a las diosas, a las hadas, a las hetairas, y a las señoras ancianísimas que un día, cuando los milenios o los siglos no se acababan, fueron: la Razón.

SIDA

A veces las enfermedades sirven como metáforas para pensar las épocas; otras, las más, se viven entre vísceras tumefactas, como la condena que nos in/ex-cluye en nuestro propio cuerpo. Estar enfermo es encontrarse con una materialidad fallida, deambular aterrorizado ante la mirada hospitalaria, la desprotección, el dolor y la meticulosa observancia medicamentosa como última coartada a la magia, la superstición o la esperanza. Por eso los nombres de las enfermedades acaban teniendo resonancias tremendas, y los pronunciamos bajito,

escupiéndolos pronto, con asco, de la boca, reclamando un conjuro catártico y protector.

Susan Sontag escribió sobre el cáncer, imagen excrescente de una economía inflacionaria, de una superproducción monstruosa. Michael Foucault estudió la lepra y la peste como dos formas de configuración del poder. La primera incluiría, como modelo, todo ejercicio de poder represivo, sus métodos: el encierro, la exclusión, la separación, dentro de la misma sociedad, del grupo estigmatizado. La segunda convertía a la propia sociedad en un recinto de vigilancia, de reglamentación exhaustiva, de sospecha, y, finalmente, otra vez, de marginación. Es el ejercicio de poder que se ha dado en llamar «normativo».

A Foucault lo mató el SIDA, sin darle tiempo siquiera, a aguzar su mente para conceptualizar al nuevo enemigo que ya circulaba por sus venas.

Sólo la catástrofe podía —puede— sustraernos del hedonismo feliz de la sociedad postmoderna, cercenar de raíz la proliferación de los intercambios eróticos, la suave liberación de los tabúes ancestrales... Un rostro amable, levemente lascivo y retozón, vanamente superficial, quizás, heredado de las viejas revueltas de nuestros «no tan mayores», se ha cubierto irremediablemente con la máscara del terror. Porque lo peor, con todo, no es el virus mortífero —al que no pretendo restar ni pizca de su contundencia , sino el hecho de que, tras él, se gestan las bases de una nueva sociedad carcelaria. Se divide a los individuos entre los que tienen conductas ordenadas o «peligrosas». Se identifica enfermedad con maldición o pecado. Se pretende consolidar, de rebote, una serie de valores caducos y fascistoides. Se instaura así un estado de vigilancia, sospecha, exclusión... donde a la angustia de que cualquiera pueda ser transmisor, se una la falacia de unos estratos sociales, buenos, justos, saludables, incontaminados, que deben defenderse a toda costa, por policiales, represivos o inhumanos que sean sus métodos.

La Postmodernidad feliz se acaba, el miedo tiene un nombre. Habrá que unir la prudencia e información, porque la obcecada ceguera de la virtud no es efectiva, y tras su burbuja, falsamente inmune, descubrimos los rasgos de pequeños «Hitler» bienintencionados organizando la masacre.

TECNOLOGÍA

Tecnología es, desde Julio Verne y la ciencia-ficción, el nombre de todas las utopías y todos los horrores. Es el salvoconducto de un presente preñado de futuro, la garantía ingenua del *marketing,* la distancia duramente ganada a la atónita mirada del *pithecanthropus.*

Los científicos felices y optimistas, como sólo ellos lo saben ser, nos hablan entusiasmados de un panorama inmediato. Podremos acumular en el tamaño que ocupan las uñitas de sus dedos todo el saber del mundo, cualquier hecho del universo será introducido en su casa de inmediato, su entorno se automatizará, podrá trabajar a ratos sueltos frente a un teclado sin salir de su hogar...

1984 pasó sin cumplir a Orwell. El «mundo feliz» bosteza tras la fibra de vidrio. Y es que hay un pequeño detalle que se les escapa a los empaquetadores de utopías futuristas: cualquier modificación debe ajustarse a unas condiciones económicas, sociales, psicológicas, responder a una demanda —o crearla— y poder asimilarse al conjunto de lo que ya funciona. No es la imposibilidad tecnológica la que nos aparta de ese mundo plexiglás cibernético. Se puede hablar con cualquier punto del planeta y con cualquiera, incluso con el presidente de los EE.UU., pero seguramente, por múltiples motivos, se me hace difícil imaginar una conversación inteligente y factible con dicho personaje; razones económicas me disuaden de un contacto telefónico frecuente con la amazonía o el Extremo Oriente. En cambio los ordenadores personales ya están tirados de precio, pero las amas/os de casa con una cazurrería lucidísima han decidido que no valía la pena registrar la contabilidad interna, ni el recetario de cocina, ni el número de *slips* disponibles... con lo cual, la pantalla infrautilizada se dedica a jugar a marcianitos con el más pequeño de la casa. Las múltiples posibilidades del video quedan reducidas a engullir una tras otra las películas alquiladas... Si en un futuro próximo se le ofrece al 10% de la población —el resto en una sociedad tal no tendría en qué ocuparse— trabajar en casa, la perspectiva sería tan claustrofóbica y aburrida, que nadie aceptaría.

El futuro, probablemente, está a la vuelta de la esquina, pero cuando el obrero de la Revolución industrial comenzó a romper las máquinas, sentó las bases de una desconfianza que aún nos dura.

URBANO

Los sesenta fueron rurales por utopía, apenas se había dejado de serlo por necesidad, y el mito agrario se revistió de flores psicodélicas. Duró poco. Este ha sido —es— un siglo de ciudades. Lo dijo Sartre apoltronado como una reinona desde el café de Flore: «¡Agg, el campo, ese lugar donde los pollos andan crudos!». Nos gusta el asfalto, las terrazas agobiadas de monóxido de carbono, los edificios restaurados, las noches metropolitanas. La calle nos recoge desde el paro hasta el desaliento como un zoco de mestizaje y turistas achicharrados. Necesitamos ser muchos para existir, aunque paguemos el óbolo de tufaradas axilares y estruendo de televisores. Los sueños de islas solitarias, derrotados a veces por el ruido y el fragor ciudadanos, nos tienta en la misma medida en que su cumplimiento nos resultaría insoportable. Nos sabemos marcados por la esquizofrenia de odiar y amar al mismo tiempo el espacio pútrido y acogedor del hormigón, la alcantarilla que inyecta en nuestras venas el vaho alucinado de la supervivencia. Por eso la poesía, la literatura, el *rock,* el cine, se tornan urbanos, para construir simbologías, metáforas habitables. Si convertimos en estética la desazón de tantos trayectos circulares, todo irá mejor —nos decimos. Por eso no queremos dejar que la pluma se nos clave en el bolsillo tras la noche aguardentosa. Y nos retrepamos a la máquina de escribir, para mentir la nostalgia de aquella esquina que no recibió la cita deseada, el café que nos acogió las horas dispersas o frenéticas, el edificio que quedó grabado en alguna fotografía que perdimos. Somos urbanos de pura nostalgia, después por supervivencia. En la geografía pulsional de construir y preservar nuestra presencia en

el espacio. Porque las ciudades cambian, y son olvidadas, dejan medrar en sus recovecos a cualquiera que las pise. Inventarlas literariamente es el reto necesario, condenado al fracaso aquí, hoy, Valencia, por ejemplo , como el estupor árabe de los ciudadanos que lo fueron de esta ciudad, y ahora nos contemplan atónitos con sus esqueletos vueltos hacia la Meca.

VIAJE

Alicia tras el espejo debía correr mucho para poder permanecer en el mismo lugar. Ese, que en su caso era el esforzado logro del sosiego, parece ahora el chasco imbatible de toda aceleración. Hubo un tiempo en que todo estaba más lejos. Así logró Marco Polo su fama. Cruzar océanos, atravesar selvas, descubrir aborígenes prehistóricos, constituían el pago y el reto de la aventura. Un mundo inmenso pero abarcable con el arduo arrojo de la valentía y la perseverancia, era, en el fondo, un mundo humano. Se habla de la desazón de los antropólogos, que deben limitar su afán de estudio a fin de preservar algún pueblo autóctono e incontaminado, y como anécdota se cuenta la de aquel que se adentraba en la espesura selvática del Brasil creo , buscando alguna tribu salvaje a la que hincar su diente tesinando; finalmente creyó llegar donde hombre blanco alguno hubiera penetrado, rostros cetrinos e hirsutos lo recibieron, cuando exhausto, paladeando las mieles de algún futuro laurel académico, entró en una choza, siguiendo el taparrabos de su anfitrión, descubrió con estupor y desaliento, en los cañizos que formaban la pared: un póster de Julio Iglesias.

Las distancias se acortan por la celeridad de los medios de transporte y la instantaneidad de las telecomunicaciones, pero sobre todo, y por ello, el viaje se torna imposible, pues los lugares se parecen hasta la indiferenciación. Cuatro detalles guardados en formol o reinventados por las agencias de viajes... La geografía, más allá de lo anecdótico, es unitaria, y

usted lo presiente, mientras confunde los nombres de su colección de diapositivas. Es el primer paso, como la ancianita americana, que tras el viaje monstruo de «toda Europa en quince días», situaba la Tour Eiffel en Londres y al comentarle yo mi lugar de nacimiento se alegraba mucho exclamando: Ah ¡qué bonito, Valencia y sus góndolas!

Pero estas son menudencias. Paul Virilio anunciaba la «dromosfera» como nueva percepción del espacio y la velocidad. Por debajo de la decepción de antropólogos o la confusión de turistas, una terrible certeza se expande: todos los aeropuertos son el mismo, los *souvenirs* podrá encontrarlos en el Corte Inglés.

XENOFOBIA

Desconocer, despreciar lo ajeno, recluirlo en el *ghetto,* exterminarlo, tal es el proceso que, disfrazado tras la búsqueda de la propia identidad y enaltecido por los ideales más nobles, esconden buena parte de las empresas de reconstrucción nacional. Cuando el poder es fuerte se conforma como imperio y asume paternalmente las bestezuelas oscuras, permitiéndoles hacer el trabajo sucio. Cuando el poder se siente débil arrasa a los parias metecos que enturbian la claridad de su estirpe. Razones siempre las habrá suficientes: económicas, estratégicas, sociales e incluso cínicamente «éticas». El poderoso, enfermo y visionario, proyecta, en una inversión de cámara oscura, sus temores y ansias asesinas, adjudicándoselas al oprimido, obtiene así la coartada para la represión. Son ellos: los otros, quienes hacen peligrar el aparato (la cultura, la nación o lo que sea). Son ellos: los otros, resentidos que se infiltran en nuestras filas, que no supieron agradecer la magnanimidad que los dejó medrar con nuestras migajas. El otro es el mal, y hay que obligarle a ocupar su sitio aunque sea a punta de bayoneta. Machbet ha asesinado el sueño, no descansará

jamás, sabe cómo obtuvo su poderío, y tiembla al pensar que se le arrebate de la misma forma.

Claro, a veces es difícil verlo, los ejecutores son responsables padres de familia, personas preocupadas por la prosperidad de un pueblo o minuciosos recuperadores de la raíz cultural. Los otros son mugrientos, incultos, violentos de ojos turbios y primarios, inadaptados. También hay gentes de bien, a éstos se les permitirá la asimilación, bastará con que cambien de costumbres, de vestidos o de lengua, podrán ser casi de los nuestros, al cabo de... una generación...

La raza esculpe su fosa milenaria. Las campanas tañen a muerto, y los viejos imperios tiemblan. Como broma anacrónica algunas pequeñas nacionalidades intentan ahora saldar el olvido de la historia, en un continente inexistente que sólo es historia ya.

Pero ellos, los otros, han aprendido. Los desarraigados nos cercan con su miseria, han optado por esperar a que oscurezca lentamente la sangre blanca. Sus hermanos de tez, acaudalados, están al llegar, sigilosamente, mientras de momento compran algún banco, alguna piedra histórica de Europa, o se entretienen con los engranajes animados de Disneyworld.

YUPPIES

Pues mire usted: «pijos» siempre los ha habido. De los «niños/as bien», a las «topolino» o «pera». Se conoce que había que inventar una denominación para cuando los niños «pijos» se hacen mayores. Antes —en los sesenta-setenta— la cosa estaba clara, con la edad estos especímenes pasaban directamente a ser: «burgueses», «cartas» o «cochinos capitalistas». Era otra generación que, si bien no tenía el poder aún , había conseguido hacer coincidir la historia con su estética y su absolución moral. La progresía, asamblearia, utópica y algo piojosa, desde un feísmo purista y revolucionario, otorgaba los certificados de imagen maja, sana y de fiar. Por eso el *yuppy* no existía, y estar à *la mode,* aunque requería de

un infinito tiempo disponible, y de soltura en el manejo de un determinado lenguaje y tópicos político-culturales..., resultaba, todo hay que decirlo, mucho más barato.

Pero no crean ustedes que el triunfo de la etiqueta se debe a una baja en la promoción publicitaria de la coyuntura personal de esa generación, ¡qué va!, ya sabe: «los viejos *rockeros* nunca muelen» ¡que no se ponen pesados ni nada estos ancianitos cuarentones contándonos su película!—. La incorporación del *yuppy* junto al «revival» generacional (Beattles, mayos, Ches...) no es más chirriante que la línea Solchaga-Boyer.

Hay que ser pragmáticos, la estética *ancien régime* se vende bien como consumo cultural o en sectores secundarios donde saldar ideológicamente revoluciones perdidas —renovación pedagógica o alguna *estola d'estiu...—,* pero no es operativa en el terreno económico. Necesitamos nuevos jóvenes empresarios, quitarle el color sucio al sabor del dinero y la mala conciencia a sus nuevos beneficiarios. Porque hay veces que, cuando el piojoso se trueca en piojo, y medra y se hincha, un hada plutónica lo convierte en *yuppy*.

Pero ¡ay!, si el azar o la herencia tal gracia no le dan, una entonces, más allá de corifeos publicitarios, mira desolada su nómina y comprende que a veces las modas son pijotera e inaccesiblemente caras.

Y ZETA

Seguramente de nada sirven manuales de urgencia. El tiempo —o el abecedario— se pasa sin dejarnos la impresión de haber aprendido nada nuevo, y llega el final —o la zeta , en vano rezongar que no estamos preparados. Lo decía Kundera en *La insoportable levedad del ser:* no nos dejan ensayar, la primera y definitiva representación nos coge atolondrados e inexpertos. Así es la vida y no tiene remedio. Lo otro: que nos cambien de siglo o de milenio es más convencional y arbi-

trario, aunque a pesar de todo esa ristra de nuevos ceros impresione y una, uno, piense que debe estar a la altura de la situación, guardar en la faltriquera algo de la efemérides que relatar a sus nietos, asumir con dignidad un porte histórico o precaverse de dar un mal traspiés en el umbral del futuro, o algo así. Como si el maestro o la tele le fuera a preguntar y una, uno, temiera quedarse en bragas ante la historia. Conociendo esa íntima gana de hacer un buen papel ante los tiempos, nació esta modesta chuleta en forma de gacetilla abecedaria que ahora llega a su zeta y final.

Acabamos el siglo con la «zarabanda» de las modas, las calles llenas de litronas y amenazas nucleares que retornan a la tradicional bayoneta. Estamos hartos de «zozobras», y por eso, mejor que el «zumbido» de los misiles, el de las máquinas tragaperras. Desesperamos igualmente de los «zorrastrones» y de los «zoquetes», aunque ni de unos ni de otros nos libramos, que vivir es ir hilvanando sus «zarandajas» y nuestro hastío. Nos inquieta el confundir las casas vecinales con los «zulos», y todo ese terror que se nos inocula poquito a poco. Porque al menos, cuando un milenio concluye se debería poder «zanjar» con alguna de sus miserias y sus vainas, y todo podía ser como una película de Capra, pero sin trampas ñoñas, o un cuento de gnomos majetes y hadas marchpsas. (Perdóneseme el punto blandengue, pero ya se sabe que con los finales aparecen las nostalgias lacrimosas y las buenas intenciones.) Y lo peor va a ser eso, cuando pase el 92 y nos cansemos de celebrar ambiguas gestas y de admirar las impresionantes zancadas de negros altísimos, nos vamos a quedar desinflados, expectantes, hasta la Nochevieja del 1999, en la que a nadie se le va a ocurrir el brindis apropiado, hasta la primera mañana del 2000, cuando desencantados, con la resaca, comprobemos que no ha cambiado nada.

BIBLIOGRAFÍA ORIENTATIVA

Ciencia, nuevos rumbos

BAREL, Yves: *Le Paradoxe et le Système,* Presses universitaires de Grenoble.

DAWKINS, Richard: *El gen egoísta,* Barcelona, Labor, 1979.

D'ESPAGNAT, B.: À *la recherche du réel,* Gauthier-Villars.

FEYERABEND, **P.:** *Against Method. N.L.B. 1975 (Contra el método),* Madrid, Tecnos, 1983.

HOFSTADTER, Douglas R.: *Gödel, Escher, Bach,* Barcelona, Tusquets, 1987.

JACOB, F.: *Le jeu des possibles,* París, Fayard, 1981.

MANDELBROT, **B.:** *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension,* París, Flammarion, 1975.

MOLES, A.: «Analyse systématique de la société machinique», *Revue Philosophique,* julio-sept. 1980.

MORIN, E.: *La Methode,* París, Seuil.

PRINGOGINE y STENGERS: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia,* Madrid, Alianza, 1983.

SÉRIS, J.P.: *La théorie des jeux,* París, PUF, 1974.

THOM, R.: *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, le science et la philosophie,* París, Flammarion, 1983.

—*: Stabilité structurelle et morphogènese,* París, Ediscience, 1972.

WOODCOCK, A. y DAVIS, M.: *La teoría de las catástrofes,* Madrid, Cátedra, 1986, col. Teorema.

Crisis, futuro

ARON, Raymond: *Los últimos años del siglo,* Madrid, Espasa-Calpe, *1984.*
BAHRQ, R.: *La alternativa,* Materiales, *1978.*
BELL, Daniel: *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, Alianza, *1977.*
CASTORIADIS, *C.: L'Institution imaginaire de la société,* París, Seuil.
EWALD, *F.: L'Etat-Providence,* París, Grasset, *1986.*
GAURON, A. y BILLAUDOT: *Crecimiento y crisis,* Madrid, *S. XXI, 1987.*
GoRZ, A.: *Los caminos del paraíso: para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda,* Barcelona, Laia, *1988.*
HENRY, M.: *La barbarie,* París, Grasset, *1986.*
JAY, Peter y STEWART, Michael: *Apocalipsis 2000. ¿Decadencia económica y suicidio de la democracia? 1989-2000,* Madrid, Edaf, *1988.*
LINZ *y* STEPAN: *La quiebra de las democracias,* Madrid, Alianza, *1988.*
MINO, *A.: El desafío del futuro,* Barcelona, Grijalbo, *1986.*
NAISBITT, J.: *Macrotendencias. Diez nuevas orientaciones que están transformando nuestras vidas,* Barcelona, Mitra, *1983.*
SORMAN, *Guy: L'Etat minimum,* Albin Michel, *1985.*
TOFFLER, *Alvin: La tercera ola,* Barcelona, Plaza y Janés, *1981.*
TOURAINE, A.: *La sociedad postindustrial,* Barcelona, Ariel, *1973*

Cultura de masas

BAUDRILLARD, J.: *La société de consommation,* París, Denoël, *1970, Folio.*
BOURDIEU, *P.: La distinction,* París, Minuit, *1979.*
Eco, U.: *Apocalípticos e integrados,* Barcelona, Lumen.
- : *Lector in fábula,* Barcelona, Lumen.
— *La estrategia de la ilusión,* Barcelona, Lumen.
- *: De los espejos y otros ensayos,* Barcelona, Lumen.
GUBERN, R.: *El simio informatizador,* Madrid, Fundesco, *1987.*
LIPOVETSKY, G.: *L'empire de l'éphémère,* París, Gallimard, *1987.*
MCLUHAN, M.: *La Galaxia Gutemberg,* Barcelona, Planeta-Agostini, *1985.*

MOLES, A.: *Théorie structural de la communication et société,* París, Masson, *1986.*
— *Psychologie du Kitsch,* París, Denoël, *1971.*
SMITH, Anthony: *Goodbye Gutemberg,* Barcelona, Gustavo Gili, *1973.*

Estética

ADORNO: *Teoría estética,* Madrid, Taurus, *1980.*
ARGULLOL, R.: *El territorio del nómada,* FCE, *1987.*
BAUDELAIRE: *Le peintre de la vie moderne,* en *Oeuvres complètes,* t. *II,* París, *1976.*
BENJAMIN, *W.: Parigi, capitale del XIX secolo,* Turín, Einandi, *1986.*
— *Discursos interrumpidos,* Madrid, Taurus, *1987.*
— *Angelus Novus,* Sur-Edhasa, La gaya ciencia, *1970.*
DUCHAMP, Marcel: *Escritos,* Gustavo *Gili, 1978.*
Eco, LYOTARD, MENNA, Filiberto: *Teoria e pratiche de la critica darte,* Atti del: Convegno di Montecatini, Milán, Feltrinelli, *1979.*
MARCHAN, Simón: *La estética de la cultura moderna,* Gustavo *Gili, 1982;* Alianza, *1987.*
RUBERT DE VENTÓS, *X.: De la Modernidad,* Barcelona, Península, *1980.*
TRIAS, E.: *Lo bello y lo siniestro, Seix* Barral, *1982.*
VIRILIO, P.: *La estética de la desaparición,* Barcelona, Anagrama.

Fin de la historia

BAUDRILLARD, J.: *Les estratégies fatales,* París, Grasset, *1983.*
CANETTI, E.: *Masa y poder,* Barcelona, Muchnik editores, *1977.*
DESCOMBES, *V.: Lo mismo y lo otro,* Madrid, Cátedra, *1982* (caps. *IV y V).*
GEHLEN, Arnold: «Die Säkularisierung des Fortschritts», en el vol. *VII* de *Gesamtausgabe: Einblicke, K.S.* Rehberg, Francfort, Klosterman, *1978.*
HEINRICHS, H.-J. (ed.): *Die Katastrophale Moderne,* Fracfort am Main, Oumram, *1984.*
JAMESON, *F.: The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,* Nueva York, Ithaca, *1981,* (esp. cap. *I).*
KLOSSOWSKI: *Un si funeste désir.*

LOEWITH, K.: *Significado y fin de la historia.*
SCHERPE, K.R.: «Dramatización y desdramatización de "el Fin": la conciencia apocalíptica de la Modernidad y la Postmodernidad», en *Modernidad y Postmodernidad,* Madrid, Alianza, 1988.

Caso Heidegger

DERRIDA, **J.:** *De l'esprit. Heidegger et la question,* París, Galilée, 1987.
FARIAS, Víctor: *Heidegger y el nazismo* (trad. francesa en Verdier, 1987).
FERRY, Luc y RENAUT, Alain: *Heidegger et les modernes.*
HABERMAS: *El discurso filosófico de la Modernidad* (cap. VI).
STEINER, G.: *Martin Heidegger,* París, Champs, Flammarion, 1981.
VATTIMO: *Essere, storia e linguagio in Heidegger,* Turín, Edizioni di Filosofia, 1963.
—: *Introduzione a Heidegger,* Bari, Laterza, 1971.
—: Referencias en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger,* Barcelona, Península, 1986; y en *La fine de la modernitá,* Garzanti, 1985.

Ilustración

BÖHME, **H.** *y* BÖHME, G.: *Das Andere der Vernunft,* Fracfort, 1983.
ELSTER, **J.:** *Uvas amargas (Sobre la subversión de la racionalidad),* Barcelona, Península, 1988.
FINKIELKRAUT, A.: *La défaite de la pensée,* París, Gallimard, 1987.
FOUCAULT, M.: «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y verdad,* Madrid, La Piqueta, 1985.
HABERMAS, **J.:** *Ensayos políticos,* Barcelona, Península, 1988.
-: *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Francfort am Main, Zwölf Vorlesungen Suhrkamp (Trad. cast. en Taurus).
HORKHEIMER *y* ADORNO: *Dialéctica del iluminismo,* Buenos Aires, Sur, 1971.
SLOTERDIJ, **P.:** *Kritik der Zynischen Vernunft,* Francfort, Suhrkamp Verlag, 1983.
WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Sarpe, 1984.

Informatización

CLARKE, A.: *La vida en S. XXI,* Barcelona, Planeta, 1987.
MERCIER, PA., PLASSAED, F. y SCARDIGLI, V.: *La sociedad digital,* Barcelona, Ariel, 1935.
MINSKY, M. y otros: *Ropótica. La última frontera,* Barcelona, Planeta, 1986.
NORA, S. y MINC, A.: *La informatización de la sociedad,* México, FCE, 1980.

La función del intelectual

BLOOM, A.: *L'âme désarmée. Essai dur le décline de la culture général,* París, Julliard, 1987.
DEBRAY, **R.:** *Le pouvoir intellectuel en France,* París, Folio, 1986.
FERRI, L.: *Itinéraires de l'individu,* París, Gallimard, 1987.
FINKIELKRAUT, A.: *La défaite de la pensée,* París, Gallimard, 1987.
LEVY, **B.-H.:** *Eloge des intellectuels,* París, Figures/Grasset, 1987.

Narcisismo

BAUDRILLARD: A *l'ombre des majorités silencieuses,* Cahiers d'Utopies, 1978.
BEJAR, Helena: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y Modernidad,* Madrid, Alianza, 1988.
LASCH, Chr.: *The Culture of Narcissim,* Nueva York, Warner Books, 1979.
LIPOVETSKY: *La era del vacío,* Barcelona, Anagrama, 1986.
MAFFESOLI: *Les temps des tribus (le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse) ,* París, Klincksieck, 1988.
SENNET, **R.:** *El declive del hombre público,* Barcelona, Península, 1979.
-: *Les tiranies de l'intimité* (trad.), París, Seuil, 1979.

Nihilismo

AA.VV.: *Problemi del nichilismo,* Milán, C. Magris e W. Kaempfer, eds., Shakespeare & Co., 1981.

BAUDRILLARD: «Sur le nihilisme», en *Simulacres et simulation,* París, Galilée, 1981.

HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne, op. cit.*

LEVIN, David Michael: *The opering of vision. Nihilism and The postmoderne situation,* Nueva York/Londres, Routledge, 1988.

NIETZSCHE, E: *La voluntad de poder,* en *Obras completas,* t. IV, Buenos Aires, Prestigio, 1970.

VATTIMO: «Apologia del nichilismo» en *La fine della Modernità,* Milán, Garzanti, 1985 (y en general todo el libro).

Postmodernidad

AA.VV.: *La Postmodernidad,* Barcelona, Kairós, 1985.

-: *La polémica de la Postmodernidad,* Madrid, Libertarias, 1986.

—: *Modernidad y Postmodernidad,* Madrid, Alianza, 1988.

-: *Tod der Moderne. Eine Diskussion,* Tubinga, Konkursbuch, 1983.

—: *¿Postmodernidad?,* Buenos Aires, Biblos, 1988.

ARAC, J.: *Postmodernism and Politics,* Minnesota, U.P., 1986.

BAUMAN, Z.: *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals,* Cambridge, Polity Press, 1987.

BERMAN: *Todo lo sólido se desvanece en el aire,* Madrid, S. XXI, 1985.

BLANDIER: *Le détoir, pouvoir et modernité,* París, Fayard, 1985.

BLAU: *The Eye of Prey. Subversions of the Postmodern,* 1987.

DUQUE, E (ed.): *Los confines de la modernidad,* Granica, 1988.

FEKETE: *Life after Postmodernism. Essays on value and culture,* 1988.

FRIEDLER, L.: *The New Mutants.*

FRISBY: *Fragments of Modernity,* Polity Press, 1985.

HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne. op. cit.*

—: *Nachmetaphysisches denken,* Francfort, Suhrkamp Verlag, 1988.

HASSAN, I.: *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post Modern literature,* Nueva York/Oxford, U.P., 1971.

-: *The Right Promethean Fire: Imagination, Science and Cultural Change,* Urbana, Ill., 1980.

HORSTMAN, U.: *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht,* Viena/Berlín, Medusa, 1983.

JENCKS, Ch.: *El lenguaje de la arquitectura postmoderna,* Gustavo Gili, 1980.
KROKER y COOK: *The Postmodern scene. Excremental culture and Hyper-Aesthetics.*
KROKER y KROKER: *Body invaders. Sexuality and the postmodern condition,* 1988.
LUNN, E.: *Marxismo y nodernismo,* México, FCE, 1987.
LYOTARD: *La condiciór postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1984.
-: *Le Postmoderne ex9liqué aux enfants,* París, Galilée, 1985.
MALDONADO, T.: *Il futuro della modernità,* Milán, Feltrinelli, 1987.
VATTIMO: *La fine della rnodernità, op. cit.*
WELLMER, A.: *Zur Diadektik von Moderne und Postmoderne,* Francfort am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

Revistas

Cultural Critique: «Modernity and Modernism, Postmodernity and Postmodernism», n' 5, invierno 1986-87.
New German Critique: ti<Special issue on Modernism», n° 22, invierno 1981; «Critical Theory and Modernity», n° 26, primavera-verano 1982; «Modernity and Postmodernity», n° 33, otoño 1984.
Praxis International: vol. 4, n° 4, enero 1985.
Problemi del socialismo: «Sulla Modernità», n° 5, mayo-agosto 1985.
Theory, Culture and Society: «Special issue on the Fate of Modernity», vol. 2, n° 3, 1985; y «Postmodernismos», vol. 5, n° 2-3, junio 1988.
New Left Review: n° 146, 152, artículos de Jameson y Eagleton.

Relaciones personales, sexualidad, feminismo

ALBERONI: *La amistad, enamoramiento y amor,* Barcelona, Gedisa.
-: *El erotismo,* Barcelona, Gedisa.
AMORÓS, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal,* Barcelona, Anthropos, 1985.
BADINTER, E.: *L'un est l'autre,* París, Odile Jacob, 1986.
BAUDRILLARD: *De la séduction,* París, Galilée, 1979.
BORNSTEIN y BORNSTEIN: *Terapia de la pareja (enfoque sistémico),* Madrid, Pirámide, 1988.
BRUCKNER y FINKIELKRAUT: *El nuevo desorden amoroso,* Barcelona, Anagrama.

Cixous, H.: *La jeune née,* París, 19/18, 1975.
DELPHI, Ch.: *Por un feminismo materialista,* Barcelona, La Sal, 1982.
FINKIELKRAUT: *La sagesse de l'amour,* Gallimard.
FIRESTONE, Sh.: *Dialéctica del sexo,* Barcelona, Kairós, 1976.
FOUCAULT: *L'historie de la sexualité,* t. I, II *y* III, París, Gallimard.
HALEY, J. (comp): *Tratamiento de la familia,* Barcelona, Toray, 1986.
IRIGARAY, L.: *Ce sexe qui n'en est pas un,* París, Minuit, 1977; *y Speculum* (trad. cast.), Madrid, Saltés.
KRISTEVA: *Histories d'amour,* París, Folio.
MARKS, E. y COURTIURON, I.: *New French Feminisms,* University of Massachussets Press, Amherst, 1980.
MICHEL, J.: *Psicoanálisis y feminismo,* Barcelona, Anagrama, 1975.
SELVINI-PALAZZOLI *y* col.: *Paradoja y contraparadoja. Un nuevo modelo de terapia de la familia,* Barcelona, Paidós, 1988.
WATZLAWICK, *P.: ¿Es real la realidad?,* Barcelona, Herder, 1986.

Vanguardias

B ÜRGER, P.: *Teoría de las vanguardias,* Barcelona, Península, 1987.
CALINESCU, M.: *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch,* Bloomington y Londres, 1977.
DE MICHELI, M.: *Las vanguardias artísticas del siglo XX,* Madrid, Alianza, 1968.
ENZENSBERGER, H-M.: «Die Aporien der Avantgarde», en *Detalles,* Anagrama, Barcelona, 1969.
POGGIOLI, R.: *Teoria dell'arte di avantguardia,* Bolonia, Il mulino, 1962.
RUBERT DE VENTÓS, X.: *La estética y sus herejías.*
WEIGHTMAN: *The Concept of Avant-Garde,* Londres, Alcon, 1973.

ÍNDICE

Introducción 9

CAPÍTULO I. UNA REALIDAD *LIGHT* 13

El reino del objeto 13
La justeza de la representación 15
Las imágenes autónomas 15
La simulación 19
Un ejemplo que es la leche 22
Conclusión y final 23

CAPÍTULO II. MUERTE DE LA VANGUARDIA
Y ESTUPOR CRÍTICO 27

La muerte del arte 27
El porvenir de la teoría 29
Arte y crítica 31
Crítica de la crítica 32
Recapitulación 36

Un paso más: el objeto perverso 37
Final 40

CAPÍTULO III. LA SEDUCCIÓN DE LA DIFERENCIA 41

Réquiem por un siglo 42
Pensar lo femenino, pensar en femenino 44
La mujer como ausencia e invención 47
Hacia una genealogía de la mujer 48
La dama 50
La seducción de la diferencia 52

CAPÍTULO IV. DEL FUTURO-MUJER
AL FUTURO-TRANSEXUAL 55

¿Otro discurso crítico? 55
El futuro-mujer 59
Intercambiabilidad de papeles: ¿un presente
andrógino? 63
Todos somos transexuales 67
Los trabajos de Eurínome 70

CAPÍTULO V. EL LEVIATÁN BONDADOSO 75

¿Cuántos poderes? 77
El declive del modelo dialéctico 79
Abandono de algunas formas de análisis relativas
al poder dialéctico 80
El modelo estratégico 83
Críticas al modelo foucaultiano 86
El poder como simulacro 92
Finalmente ¿el poder? 96

CAPÍTULO VI. EL PORVENIR DE LA TEORÍA:
LA TRANSMODERNIDAD 99

I
Modernidad 100
Clarificación de conceptos 101

II
Postmodernidad, po;tmoderno 110
Hacia una estética pDstmoderna 110
Caracterización de la Postmodernidad 115
Una confluencia de corrientes 118
La Postmodernidad según Lyotard ... 122

III
La crisis de la Modernidad 126
La razón 127
El sujeto 129
La historia 130
La realidad 131

IV
Alternativas: la Transmodernidad 133
Transmodernidad y xpensiero debole» 142
Transmodernidad e ilustración 144
«Excursus» sobre la cultura 148
Hiperrealidad transmoderna 155

APÉNDICES

APÉNDICE I. PERSONAJES Y TEMAS DISPERSOS 161

Algunos nombres para un siglo 161
Nietzsche 161
Marcuse 166
Sartre 170
Simone de Beauvoir 172
Borges 174
Cortázar. El viaje intemporal de dos cronopios 176
Canetti 178
Woody Allen 181

Pequeña Bastilla 184
Michel Foucault 184
Deleuze 188
Bernard-Henri Levy: aquel viejo nuevo filósofo .. 192
El advenimiento de lo angélico 204
Pierre Klossowski 207
Un flash parisién 209
Pureza de sangre y razón nacional 211
El fetichismo 213
Reiterar, recrear, distanciarse 217

APÉNDICE II. FIN DE SIGLO, MANUAL DE URGENCIA 221

Abundancia 222
Banalidad 223
Consumo (camp-coentor-cutrerío) 224
Chip 226
Diseño 227
Erotismo 228
Felicidad 229
Goma (uno y 2) 231
Hiperreal 232
Información 233
Joven 235
Kitsch 236
Light 237
Lleno 238
Modernidad 239
Narcisismo 241
Ñ/Nostalgia 242
Ocio 243
Postmodernidad 244
Querer 245
Razón 247
SIDA 248
Tecnología 249
Urbano 250
Viaje 252

Xenofobia 253
Yuppies 254
Y Zeta 255

BIBLIOGRAFÍA ORIENTATIVA 257